محمد بوعزة | Mohammed Bouazza*

تشكّل الهوية في ظل المواجهة الكولونيالية

The Formation of Identity in the Context of Colonialism

ملخص: تتناول هذه الدراسة تمثيل الهُوية في رواية **أبواب الفجر**، من منظور سيميائي ما بعد كولونيالي، ركزنا فيه على تحليل البنية السردية والخطابية لـ «حكي». وقد مكننا هذا التحليل من تعيين نمطين من السرديات الكبرى يتصارعان في النص: السرديات الكولونيالية وسرديات المقاومة؛ وخلصنا إلى أن الهُوية السردية للشخصيات تتشكل في سياق العنف الكولونيالي، وأن الرواية تعتمد منظورًا ما بعد كولونياليًا في إستراتيجية التمثيل الثقافي لصور الذات والهُوية والتاريخ.

كلمات مفتاحية: الهُوية، السرد، الكولونيالية، المُقاومة، العُنف.

Abstract: This paper explores the representation of identity in the novel, *Abwab al-Fajr* from a post-colonial semiotic perspective, focusing on the story's narrative and rhetorical structure. This analysis Identifies two types of major narratives that grapple with the text, the colonial and the resistance. The paper concludes that the characters' narrative identities are formed in the context of colonial violence, with the novel adopting a post-colonial perspective in its cultural representation of images of the self, identity, and history.

Keywords: Identity; Narrative; Colonialism; Resistance; Violence.

* أستاذ السرديات ومناهج النقد الأدبي بجامعة مولاي إسماعيل في المغرب.

Professor of narrative studies and modern literary criticism, University Moulay Ismail-Meknes, Morocco.

مقدمة

ارتبطت الرواية منذ بدايتها بتشكيل الأمم الحديثة، ومن ثمّ كانت متورطة في تعزيز سردياتها الكبرى التي تتصل بتأكيد هُوياتها القومية وتواريخها الخاصة. ويحيل مصطلح السرديات الكبرى على «الحكاية الشاملة أو الميتا حكائية التي تدعي صلاحية كونية، وتقدم على أنها خُطاطة أساسية تسوّغ وتفسر كل مظاهر المشروع الإنساني»[1]. بهذا المعنى تشكّل السرديات الكبرى أنساقًا ثقافية كلية، توفّر للناس نموذجًا تفسيريًا لاعتقاداتهم وتجاربهم في الحياة. إنها تكتسب أهميتها الثقافية والرمزية من كونها تمثّل مصادر وموارد للمشروعية، لتبرير أفعال الأفراد والجماعات ورهاناتهم، وتضفي عليها معنى ومعقولية. وهكذا، فإنها تنهض بوظيفة معيارية في المجتمع، تحدد القواعد «التي تدور عن الصدق وعن المعايير والأهداف»[2]، ولذلك توسم بأنها «ميتا-سرديات» Meta-narratives، أي سرديات مفسرة.

يعرض جون فرانسوا ليوتار في كتابه **الوضع ما بعد الحداثي**، في سياق فحصه طبيعة المعرفة الحكائية، نمطين للسرديات الكبرى في الثقافة الأوروبية، هما «خطاب التحرر الإنساني والسرديات الماركسية[3]»؛ كلاهما يقدم تفسيرًا شموليًا للتاريخ الإنساني، ويبشر الإنسانية بمستقبل طوباوي تنتفي فيه كل الشرور، وتتلاشى كل الاختلافات، ويحظى فيه الإنسان بكامل إنسانيته وكرامته. في هذا السياق، نعتبر السردية الكولونيالية أحد الأمثلة البارزة للسرديات الكبرى. فهي تقدم نموذجًا مُقْنِعًا لحكاية التنوير المشروخة بمفاعيل المفارقة الساخرة؛ إذ تبرر حكايتها الاستعمارية بدافع الرسالة التحضيرية الإنسانية، لكنها، تاريخيًا، مارست بعنصرية عرقية أفظع أشكال الاستغلال والقهر والاضطهاد ضد الشعوب المستعمرة.

لتوضيح أشكال العنف الإبستيمولوجي الذي تمارسه الكولونيالية على الذوات المستعمرَة، سيكون موضوع هذه الدراسة تحليل إستراتيجيات بناء الهُوية في سياق العنف الكولونيالي في رواية **أبواب الفجر**[4] للروائي المغربي مصطفى الورياغلي، وذلك بالموازاة مع رصد الإستراتيجيات المضادة التي ترد بها الذات المستعمرَة على القوة الكولونيالية. والروائي مصطفى الورياغلي ينتمي إلى جيل التسعينيات من الروائيين المغاربة، صدرت له روايتان، **جنة الأرض** (2013) و**أبواب الفجر** (2016)، إضافة إلى كتاب نقدي **الصورة الروائية** (2012)، وترجمة للرواية الإسبانية **مدينة النعاس: رحلة إلى داخل المغرب** (2018).

قبل أن نشرع في تحليل الرواية سنخصص مبحثًا لمعالجة علاقة الرواية بالسرديات الكبرى، باعتبار الأخيرة تمثّل نسقًا ثقافيًا مرجعيًا يتحكم في تشكّل هُويات الشخصيات في **أبواب الفجر**.

---

(1) Chris Barker, *The SAGE Dictionary of Cultural Studies* (London and Thousand Oaks & New Delhi: SAGE Publications, 2004), p. 79.

(2) جيمس وليامز، **ليوتار: نحو فلسفة ما بعد الحداثة**، ترجمة إيمان عبد العزيز، مراجعة حسن طلب (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003)، ص 48.

(3) المرجع نفسه، ص 58.

(4) مصطفى الورياغلي، **أبواب الفجر** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2016).

الرواية وسرديات الأمة

شكَّلت الرواية بصفتها جنسًا أدبيًا جديدًا، وُلد في الأزمنة الحديثة، أحد الأنساق التمثيلية الأساسية بالنسبة إلى الأمم الحديثة، عبرت بواسطتها عن هوياتها وتجاربها وتواريخها. ففي المنعطفات التاريخية الفاصلة، تبتكر الأمم عددًا من المرويات السردية، تعيد بها ترميم علاقتها المضطربة بالزمن. إن الأمم في مواجهة التحديات التي تهدد وجودها بصفتها جماعةً تاريخيةً، تلجأ إلى سردياتها وأساطيرها المؤسسة لتستلهم منها موارد القوة الرمزية. من هنا تكتسب السرديات الكبرى قوتها الرمزية المؤثرة في حياة الأفراد والأمم من كونها «تنسج حكاية هي تاريخ الذات لنفسها وللعالم، تمنحها طبيعة الحقيقة التاريخية، وتمارس فعلها في نفوس الجماعة وتوجيه سلوكهم وتصورهم لأنفسهم وللآخرين، بوصفها حقيقة ثابتة تاريخيًا. وتدخل في هذه الحكاية، أو السرديّة، مكوّنات الدين، واللغة، والعرق، والأساطير، والخبرة الشعبية، وكل ما تهتز له جوانب النفس المتخيلة»[5]. وبالنظر إلى هذا التكوين الخيالي لفكرة الأمة كجماعة مُتَخيلة، فإنّ الأمم هي سرديات مثلما يرى هومي بابا، «تتشكّل كنظام ثقافي للدلالة [...] وتمثيل للحياة الاجتماعية»[6].

إذا أخذنا في الاعتبار هذه الروابط التناصية والتاريخية بين الرواية والأمة، يمكن أن نسلم بوجود علاقة متبادلة منتجة بين الرواية والسرديات الكبرى. مثلما تستمد الرواية بعض مرجعياتها التخييلية من مستودع السرديات الكبرى بما تضمه من قصص وأساطير وتواريخ خاصة بكل جماعة، تستلهم منها الرواية بعض صورها وأنماطها القومية. وتغتني السرديات الكبرى، كذلك، بالحبكات السردية الجديدة التي تبتكرها الرواية في سياق تطور الأشكال السرديّة وتجديد أساليبها الجمالية، ما يفضي إلى تأويل جديد للسرديات الكبرى وتحيينها في السياقات الجديدة. وبهذا الفعل الإبداعي الخلّاق تعمل الرواية على تجديد المُتخيّل الجماعي الخاص بالمجتمعات. من هنا يمكن أن نؤكد أن علاقة الرواية بالسرديات الكبرى لا تقوم على قانون المحاكاة فحسب، أي استيحاء الرواية للمرجعيات الثقافية المتعددة التي تمدها السرديات، والتعبير عنها لتعزيز الهُوية، وإنما الأهم هو كيفية توظيفها لهذه المرجعيات الميتا سردية، وطبيعة الأسئلة والرهانات التي تحكم سياساتها النصية والسردية. هل يتعلق الأمر بسياسات تضمينية ديمقراطية أم بسياسات عرقية إقصائية؟

يوضح إدوارد سعيد، في كتابه **الثقافة والإمبريالية**، الصيرورة التي ارتبطت من خلالها الرواية الأوروبية بالسرديات الإمبريالية في القرنين التاسع عشر والعشرين؛ وذلك بصياغة وجهات النظر والأفكار الاستعمارية حول تمثيلات الشعوب الأخرى غير الأوروبية التي صورت في هذه الروايات على أنها شعوب «متخلفة» و«بدائية». ويكمن الدور الإمبريالي الحاسم للرواية في تعزيز هذا السجل السردي والتخييلي من الصور والتمثيلات العرقية الذي اختلقته، وجرى استخدامه في عمليات بناء الآخر

(5) من مقدمة كمال أبو ديب لكتاب: إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة وتقديم كمال أبو ديب (بيروت: دار الآداب، 1997)، ص 16–17.

(6) Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration* (London and New York: Routledge, 2000), pp. 1-2.

وتشويه صورته وازدراء ثقافته وتواريخه الخاصة؛ وهذا ما ترتب عليه إضفاء مشروعية ثقافية محبوكة بالجماليات المخاتلة على استعمار الشعوب واستغلال خيراتها وانتهاك إنسانيتها. ولقد جسدت رواية **روبنسون كروزو**، باعتبارها النموذج الأولي للرواية الواقعية الأوروبية في فترة التكوّن، هذا التبادل المنتج بين الرواية والإمبريالية: «إن روبنسون كروزو عمليًا غير قابل للخطور ببال في غياب المهمة الإرسالية الاستعمارية التي تسمح له بأن يخلق عالمًا جديدًا خاصًا به في أقاصي البراري النائية في أفريقيا ومنطقة المحيط الهادي والأطلسي»[7].

غير أن هذا السرد الأوروبي الذي كان متموضعًا في التاريخ الإمبريالي للدول الأوروبية سيتعرض للتفكيك في المرحلة التالية لاستقلال الشعوب المستعمرَة. في هذه المرحلة ما بعد الكولونيالية، ستتغير قواعد اللعبة السرديّة، وذلك حين أصبح في إمكان كُتّاب الشعوب المستقلة حديثًا أن يكتبوا رواياتهم الخاصة التي تستعيد هُوياتهم المسلوبة، وتقدم تواريخهم وثقافاتهم الخاصة بأصواتهم الأصيلة، ومن منظور يخدم مصالحهم وأهدافهم. والأهم في هذه الإزاحة السرديّة، أن هذه الأعمال الروائية ما بعد الكولونيالية شكّلت سرديات بديلة من الروايات الأوروبية الكولونيالية، تولّد عنها نسق جديد في تمثيل البلدان المستعمرَة، على أنها شعوب تتمتع بثقافات وتواريخ وتجارب جديرة بالاحترام والمساواة والعلاقات الإنسانية المتكافئة: «فللمرة الأولى يصبح الأفارقة والآسيويون [...] الذين كانوا موضوعًا لعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) الغربي، وللسرديات الغربية، والنظريات التاريخية والتكهنات اللغوية الغربية، كانوا في النصوص الثقافية الدليل السلبي على شتى أنواع الأفكار حول الشعوب غير الأوروبية الأقل تطورًا [...] خلاّقين لآدابهم وتواريخهم الخاصة، كما يصبحون أيضًا قرّاء ناقدين لسجل المحفوظات الغربي»[8].

إن ما يمكن اعتباره إبدالاً جذريًا في هذه الإزاحة الخطابية، أي تحول التابع[9] **Subaltern** (المستعمر السابق) إلى مُنتج للخطاب، بامتلاكه سلطة السرد والتمثيل، أنها ستفضي في مجال الكتابة الروائية إلى انبثاق سرديات بديلة تشكّلت، تاريخيًا وإبستيمولوجيًا، في سياق معارضتها للسرديات الغربية الكولونيالية، في إطار عملية خطابية يسميها أشكروفت بـ «الرد بالكتابة» على الإمبراطورية، قام خلالها كُتّاب المستعمرَات السابقة بالرد كتابةً على ما تضمنته السرديات الكولونيالية الغربية من نزعة عرقية حكمت على مجتمعاتهم وثقافاتهم بالدونية والبشاعة والإذلال، وذلك من خلال إنتاج نصوص أدبية وروائية جديدة تحاور النصوص الغربية، «وتشترك هذه الآداب جميعها، بما يتجاوز طابعها الإقليمي الخاص والمميز، في أن شكلها الحالي انبثق من خبرة الكولونيالية، وأنها أكدت نفسها عن طريق

(7) سعيد، ص 132-133.

(8) المرجع نفسه، ص 11.

(9) يستعمل مفهوم «التابع» لدى جماعة دراسات التابع الهندية لتعيين ذوات وكيانات تقع خارج النخبة، خاصة القطاعات الريفية، وقد توسع المفهوم وأصبح يدل على تعيين الذوات المضطهدة ثقافيًا وتاريخيًا. ونحن نوظف هذا المفهوم بالمعنى الموسع عند سبيفاك لتعيين كل الذوات التي تقع على الهامش، ونعني بـ «السرد التابع» الحكي الذي يشخص حكاية الذوات المستعمَرة في السرديات الكولونيالية، انظر: بيل أشكروفت وغاريث غريفيث وهيلين تيفين، **دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية**، ترجمة أحمد الروبي وأيمن حلمي وعاطف عثمان، تقديم كرمة سامي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 319.

إبراز التوتر مع القوى الإمبراطورية، وتأكيد اختلافاتها مع فروض المركز الإمبراطوري، وهو ما يجعلها متمايزة بوصفها ما بعد كولونيالية»[10].

يوضح، إذًا، التاريخ المتشابك والمطبوع بالعنف الإبستيمولوجي للإمبريالية الأوروبية أن السرد مارس دورًا حيويًا في تشكيل الأمم الحديثة، وضمنه اضطلعت الرواية بدور ثقافي أساسي في بناء الأمم بوصفها «جماعات متخيلة»: «أما ما يجعل هذا التحول بالغ الأهمية بالنسبة لولادة جماعة الأمة المتخيلة فيمكن أن أراه على أفضل وجه في البنية الأساس لاثنين من أشكال التخيل لم يزدهرا في أوروبا إلا في القرن الثامن عشر: الرواية والصحيفة، حيث وفَّر هذان الشكلان التقنيات اللازمة لـ 'إعادة تقديم' ذلك النوع من الجماعة المتخيلة الذي هو الأمة»[11].

إن التحول في الإدراك الزمني الذي واكب ميلاد الأمم الحديثة هو ما عكسته البنية السردية الزمنية للرواية؛ حيث يتم فيها تقديم ذلك المفهوم الجديد للأمة بوصفها جماعة متخيّلة، تفترض وجود أفراد مترابطين فيما بينهم في الزمان، حتى وهم يوجدون في أماكن مختلفة من وطنهم القومي، وقد لا تكون لهم صلات مباشرة، ولكنهم موصولون بتصور للزمن موسوم «بالتوافق المؤقت، ويقاس بالساعة والروزنامة»[12].

البنية الطباقية أو المواجهة الكولونيالية

قبل أن نشرع في تحليل تشكّل الهُوية في سياق العنف الكولونيالي في رواية **أبواب الفجر**، سيكون من المفيد منهجيًا أن نموضع هذه الرواية في تاريخ الرواية المغربية، حتى يتسنى لنا استخلاص طبيعة المنظور الجديد الذي تعتمده في معالجة إشكالية الهُوية والآخر في السياق الكولونيالي.

شكّلت المواجهة مع الغرب، سواء المواجهة الاستعمارية أم المواجهة الثقافية، أحد العوامل الأساسية في ظهور الرواية المغربية. ففي إطار المثاقفة مع الآخر، تكونت نخبة جديدة، بقدر ما ستقود النضال السياسي ضد الاستعمار، «ستكون هي طليعة التجديد الثقافي والفكري. ومن باب هذا التجديد اتجاه هذه النخبة نحو استدعاء أشكال أدبية مستحدثة لكي تكون مجالاً لطرح مشاكل الهُوية والأنا ومشاكل العلاقة مع الآخر»[13].

في هذا السياق استوحت الرواية المغربية منذ بدايتها حقبة الاستعمار التي خضع لها المغرب من بداية القرن العشرين إلى عام 1956، لطرح أسئلة الهُوية ومآلات الاستقلال وتطلعات المستقبل؛ حيث عمل الروائيون على استعادة الماضي الاستعماري باعتباره جزءًا من الذاكرة الوطنية وأفقًا لاستشراف

(10) بيل أشكروفت وغاريث غريفيث وهيلين تيفين، **الرد بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة**، ترجمة شهرت العالم (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006)، ص 17.

(11) بندكت أندرسن، **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ترجمة ثائر ديب، تقديم عزمي بشارة (بيروت: شركة قدمس للنشر والتوزيع، 2009)، ص 64-65.

(12) المرجع نفسه، ص 64.

(13) عبد الحميد عقار، «الرواية المغاربية الواقع والتجريب»، **مقدمات**، العدد 14/13 (1998)، ص 9.

المستقبل. لكن ما يلاحظ في روايات هذه المرحلة المرتبطة ببداية الاستقلال أنها جنحت نحو الأسلوب المباشر في تقديم أطروحتها للتحرر من الاستعمار وبناء الأمة الوطنية الجديدة. إذا تأملنا رواية **المعلم علي** (1971) لعبد الكريم غلاب على سبيل المثال، وهي نص مؤسس في مدونة الرواية المغربية، فإننا نلاحظ هيمنة هذه الأطروحة السياسية المباشرة: «تقدم **المعلم علي** رسالتها المباشرة من خلال شعارات وأفكار تدور حول الاستقلال الوطني والمطالب النقابية، ويمكن تلخيص أطروحتها المركزية في التأكيد على أن الاستقلال كهدف لا يمكن الحصول عليه إلا باتحاد الطبقة العاملة مع الطبقة البورجوازية المستنيرة في إطار وعي وطني يتجاوز الصراعات الطبقية»[14].

إذا كانت روايات الاستقلال تكتسب أهميتها التاريخية والثقافية من رصدها بدايات تشكل وعي وطني جديد في مواجهة الاستعمار الفرنسي، ووصفها أشكال الاضطهاد الاستعماري ضد المغاربة، فإنها من الناحية الفنية شابتها نزعة أيديولوجية مباشرة، بفعل هيمنة المضمون الوطني السياسي والاجتماعي على بناها الدلالية والسردية، واعتمادها السرد الأحادي الصوت في تمثيل الماضي الاستعماري؛ حيث يتم سرد هذا التاريخ المشترك من منظور واحد، هو منظور الحركة الوطنية. على خلاف ذلك، نسجل أن الروائي مصطفى الورياغلي، وهو يعود إلى فترة الاستعمار ليستوحي موضوع روايته **أبواب الفجر** في بداية الألفية الثالثة، كان واعيًا بحدود المسافة الزمنية التي تفصله عن فترة الستينيات من القرن العشرين. والأهم أنه خلال هذه المسافة الزمنية الفاصلة تغيرت مسارات الأحداث والبنى الاجتماعية والسياسية، وتغيرت معها بالضرورة أنماط الوعي وأساليب الكتابة الروائية. وأبرز ملمح لهذا التغيير أن الورياغلي اختار أن يحفر في منطقة ظلت مهمشة ومنسية من تاريخ الاستعمار في المغرب هي منطقة المقاومة الريفية ضد الاستعمار الإسباني في شمال المغرب. إضافة إلى هذا الانزياح الدلالي، نجحت رواية **أبواب الفجر** في تجاوز شكل الرواية – الأطروحة المباشر الذي ميز روايات الاستقلال، وذلك بفضل خلقها محاورة تناصية مع الرواية الإسبانية الاستعمارية التي تناولت موضوع الحماية الإسبانية في شمال المغرب وهزيمة الجيش الإسباني في معركة «أنوال» التاريخية. وإذا كانت الرواية الإسبانية الاستعمارية اختارت الرؤية المنولوجية في تصويرها المغاربة، صوت السارد العليم الاسباني ولا يحظى فيها صوت المستعمَر المغربي بأي فرصة للكلام والحكي، فارضةً عليه صمتًا كولونياليًا قسريًا، فإن رواية **أبواب الفجر** تخرق هذه البنية الأحادية؛ وذلك باعتمادها بنية سردية «طباقية»[15] **Contrapuntal**، بتعبير إدوارد سعيد، يحضر فيها بصورة متزامنة صوت المستعمِر وصوت المستعمَر، وتتقابل فيها السردية الكولونيالية مع سردية المقاومة.

هذه البنية الطباقية تشخصها تعددية منظورية تبرز من خلال تعدد الأصوات (صوت الكولونيالية، وصوت المقاومة، وصوت السلطة). يجسد صوت الكولونيالية وصوت السلطة «الكلام الآمر» بتعبير ميخائيل باختين، أي ذلك النمط من الكلام الذي يقتضي «أن نعترف به وأن نتمثله، وهو يفرض نفسه

(14) أحمد اليبوري، **دينامية النص الروائي** (الرباط: منشورات اتحاد كتّاب المغرب، 1993)، ص 39.

(15) سعيد، ص 118.

علينا بغض النظر عن درجة إقناعه الداخلي لنا»[16]. في الرواية يتقدم خطاب الراوي الكولونيالي ومن ورائه الجهاز الإداري الكولونيالي (إدارة الشؤون الأهلية) إلى الأهالي في صورة كلام آمر؛ كلام القوة الإمبراطورية التي تتكلم لغة التهديد، وتضع الآخرين أمام خيار واحد هو التسليم بالأمر الواقع وتنفيذ الأوامر: «هز الجنرال كتفيه استهانة، وقال بلهجة الواثق من أمره، لكن إذا أبوا إلا الحرب فليتحملوا أوزارها. فلن تأخذنا بهم رأفة، ولن نراعي لهم حرمة، سنطلق فيهم أيدي جنودنا إلى أن يستسلموا وهم صاغرون»[17].

مقابل ذلك، يجسّد صوت المقاومة الكلام المُقْنِع، أي ذلك النمط من الكلام الذي يكون مقنعًا داخليًا، لأنه يتشكّل في صيرورة الحوار، وغالبًا ما يكون «محرومًا من السلطة»[18]. ففي إطار تعبئة الناس العاديين للانخراط في مشروع المقاومة، اضطرت حركة المقاومة إلى خلق جناح إعلامي من العلماء للتواصل مع الناس وإقناعهم انطلاقًا من عملية التواصل اليومية، من أجل تجاوز تناقضاتهم الداخلية والاصطفاف حول المقاومة لمواجهة عدوان الاستعمار.

أدى هذا النزول إلى محافل الناس العاديين وتجمعاتهم والتواصل معهم إلى فتح نطاق للعمل المتبادل بين «سياسات الناس» و«سياسات النخبة»[19] في إستراتيجية المقاومة. وتكمن أهمية هذا الفعل السياسي في أنه دفع النخبة إلى تكييف سياساتها النخبوية مع طبيعة التدخل السياسي للناس العاديين الذي يميل إلى أن يكون أكثر تحررًا من البنية الهرمية التي تحكم سياسات النخبة، ويقوم على ارتباطات أفقية تتجاوز التعقيدات التي تفرضها البنية العمودية التي تنظم مؤسسة المقاومة.

من مظاهر هذا التكييف السياسي اتجاه نخبة من العلماء والقادة إلى «العمل من أسفل»، حيث كانوا يجوبون القبائل والأسواق ويقصدون الناس في تجمعاتهم ليتواصلوا معهم، ويشرحون لهم أهداف المقاومة ويفسرون لهم الأدوار التي يمكن أن يضطلعوا بها لدعم المقاتلين في الميدان: «أعظم إنجاز وفق إليه الأمير ابن عبد الكريم نجاحه في إقناع الناس بفكرة التغيير. لا أقصد نخبة القوم فحسب، بل حشود العوام كذلك»[20].

هذه الخاصية الحوارية في خطاب المقاومة تشخصها المناظرة التي جرت في ساحة عامة يتجمهر فيها الناس، بين الأمير عبد الكريم وجماعة «الفقهاء المتعصبين» حول واقعة «هل يجوز لنساء المسلمين أن يطبخن الطعام لأسرى الكفار» الذين أفتوا بتحريمه، لكن بعد المناظرة بينهما «لم يجدوا بُدًّا من الاعتراف بحجة الأمير»، أي جواز الأمر.

---

(16) ميخائيل باختين، **الخطاب الروائي**، ترجمة وتقديم محمد برادة (الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع، 1987)، ص 97.

(17) الورياغلي، ص 181.

(18) المرجع نفسه، ص 96.

(19) Dipesh Chacrabarty, «A Small History of Subaltern Studies,» in: Henri Schwarz & Sangeeta Ray (eds.), *A Companion to Postcolonial Studies* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005), p. 472.

(20) المرجع نفسه، ص 227.

يترتب على التمييز بين هذين النمطين من الكلام في الخطاب تمييز آخر على صعيد البنية السرديّة بين نمطين متضادين من السرد، هما السرد الثنائي الصوت والسرد الأحادي الصوت. السرد الثنائي الصوت هو «دائمًا ذو حوار داخلي [...] حوار لصوتين، مفهومين للعالم، ولغتين»[21]، ويعبر في الآن نفسه عن قصدين مختلفين لمتكلمين مختلفين بطريقة حوارية، بينما يهيمن في السرد الأحادي الصوت منظور واحد ووجهة نظر واحدة.

إن خطاب الراوي الكولونيالي في الرواية بتبنيه عن قصد صيغة الكلام الآمر يكرس سردًا أحادي الصوت، هو صوت القوة الكولونيالية المنتشية بقوتها وعظمتها التي لا تتصور الأهالي سوى صامتين وخاضعين. مقابل ذلك، يصوغ خطاب المقاومة بتبنيه صيغة الكلام المقنع سردًا ثنائي الصوت، تتحاور فيه جميع المنظورات، الأهالي والمستعمرون، العلماء والناس العاديون، الرجال والنساء، بل إن خطاب المقاومة، كما سنوضح لاحقًا، لا يرى حرجًا في محاورة الآخر من خلال مبدأ التبادلية البرغماتية؛ لأنه يميز الوجه التنويري للآخر (مجالات التقدم والعلم والتقنية) من وجهه الاستعماري.

هكذا، تتأكد الأهمية السردية والثقافية للبنية الطباقية في رواية **أبواب الفجر** من منظور التناصية الثقافية، عندما نقارنها بالرواية الإسبانية الاستعمارية التي تناولت الموضوع نفسه، «بخطاب استعماري صريح، وأسلوب الشخصيات المرددة للصوت الروائي الوحيد الذي تزكيه الحقائق والمعطيات التقريرية»[22]. على خلاف ذلك، تستدعي **أبواب الفجر** الشكل الطباقي الحواري في منظورها السردي، لنقض الرؤية الأيديولوجية العرقية في الرواية الإسبانية الكولونيالية. ففي هذه البنية الطباقية، تتكلم أيديولوجيا الكولونيالية وأيديولوجيا المقاومة، ما يفضي إلى إقامة مواجهة سردية وخطابية بين الأيديولوجيتين، تتكشف خلالها الأنساق المضمرة والمزاعم غير المعلنة. وهذا يوفّر «إمكانية لبروز التضمينات الكولونيالية التي قد تظل من دون ذلك تضمينات مستخفية»[23].

تنبثق، إذًا، المواجهة الكولونيالية في النص من الصراع بين الصوت الكولونيالي الأحادي والصوت الوطني الثنائي، و«فوق ذلك يكون التجابه حواريًا: وجهة نظر ضد وجهة نظر، نبرة ضد نبرة، تثمين ضد تثمين[24]»، هذا ما سنوضحه في العناصر التالية من خلال تطرقنا إلى إستراتيجيات تمثيل الآخر، ومنظور كل من المستعمِر والمستعمَر في استعادة التاريخ.

هُويات كولونيالية متصارعة

شكّلت الكولونيالية عنفًا إبستيمولوجيًا وماديًا ضد الهُويات الأخرى المستعمَرة؛ عنفًا ضد الهُوية والتاريخ والجغرافيا. تؤشر هذه الخلفية الزمنية إلى طبيعة السياق الذي تتكون فيه هُويات الشخصيات

(21) باختين، ص 81.

(22) محمد أنقار، **بناء الصورة في الرواية الاستعمارية: صورة المغرب في الرواية الإسبانية** (تطوان: مكتبة الإدريسي للنشر والطبع، 1994)، ص 131.

(23) أشكروفت وغريفيث وتيفين، **دراسات ما بعد الكولونيالية**، ص 120.

(24) باختين، ص 72.

الروائية؛ إنه سياق العنف الكولونيالي الذي يتمظهر في الحكاية، في سيناريو صراع على الأرض ومن أجل الأرض، وصراع هُويات وخطابات متعارضة. كيف تتشكّل، إذًا، هُوية الشخصيات داخل هذه الزمنية الكولونيالية؟ كيف تتمثّل ذاتها؟ وكيف ترى الآخر؟

بحكم المرجعية الكولونيالية، يستمد السرد في رواية **أبواب الفجر** قوته التمثيلية الرمزية من ديناميات الرغبة والقوة والأيديولوجيا التي تتداخل متضافرة في ما بينها في بناء صور الذات والآخر، واستعادة صور من الماضي، تستدعيها رهانات الحاضر. في سياق هذا المتخيل الكولونيالي، تتكون هُوية الشخصيات في الرواية، وتستمد معنى وجودها ورغبتها في سرد حكايتها من نسق تمثيلي كبير، هو السرديات الكبرى. وهي مرويات كبرى موضوع تبجيل وفخر من الجماعة، تبتكرها الجماعات لإضفاء المشروعية على وجودها والاستمرارية بين أجيالها، وتأكيد هُويتها واختلافها عن الآخرين. وتكتسب السرديات الكبرى هذه الوظيفة التفسيرية من كونها تمثل «ميتا – سنن»[25] **Meta-code**، بمعنى أنها تنهض بوظيفة مزدوجة؛ إنها تمثيل حكائي لتجربة الشعوب وتفسير لهذه التجربة في الآن ذاته. وبواسطة هذه الإستراتيجية المزدوجة، يمارس التمثيل وظيفته الثقافية في السرديات الكبرى بإنشاء صور سردية ورسائل مُشَفّرة عبر ثقافية **Transcultural** عن الواقع والتجربة والعالم، تتجاوز الأفراد، وتكتسب سلطة النسق.

تعمل السرديات الكبرى في رواية **أبواب الفجر** على محورين دلاليين متعارضين، كل محور يستدعي حكاياته الكبرى لتأكيد هُويته في مواجهة الآخر المعارِض؛ بحيث يمثل التعارض بين المستعمِر والمستعمَر النواة الدلالية العميقة المولدة للصيرورة الحكَائية. على صعيد الحكاية تنقسم الشخصيات إلى محورين متقابلين: الشخصيات المغربية والشخصيات الإسبانية. لا يحضر هذا التصنيف في الرواية، بوصفه مجرد علامة سيميائية عابرة تشير إلى انتماء الذات، بل إنه يشكّل بؤرة مركزية لتشييد تعارضات موضوعة عبر فعل تصنيفي يستدعي شفرة العرق Race في ترميز التصنيفات والتمثيلات؛ وتفسير ذلك أن الكولونيالية ليست مجرد عملية تاريخية، بل تمثّل نظامًا للتمثيل يتأسس على أيديولوجيا عرقية.

إذا بدأنا بتحليل حكايات الشخصيات الإسبانية، نرى أن الذات الفاعلة فيها تستمد قيمتها من استلهام قصص الإمبراطورية الإسبانية في الأقاليم المستعمَرة التي تقع خارج حدود إسبانيا، ومن الدور الذي تُكلّف به الذات في المغامرة الإمبراطورية. في هذا السرد الإمبراطوري، يجري تبئير المحكي على نمط خاص من القصص الإمبراطورية، هي قصص الجنود والحملات العسكرية في بلاد المغرب، قصص القوة العسكرية. هذه البنية الحكائية الإمبراطورية هي التي تحكم بنية السرد، في مذكرات الصحافي الإسباني الذي أرسلته إدارة صحيفة **لابنغوارديا** الإسبانية، لمصاحبة الجيش الإسباني في حملته العسكرية ضد المقاومة. يقول: «في طريقي إلى أفريقيا. أخيرًا يتحقق حلمي الكبير. حلم كل صحافي ناشئ يتوق إلى المجد والشهرة، سيتردد اسمي على لسان جميع الإسبان،

(25) Hayden White, *The Content of the Form* (Baltimore and London: John Hopkins University Press, 1987), p. 1.

مصحوبًا بأخبار البطولة والتضحية من أجل شرف إسبانيا الخالدة. يكفي أن تنظر إلى وجوه هؤلاء الجنود الأشداء، ليغمرك حماس لا حدود له، ولتوقن أنهم في سبيلهم إلى صنع ملحمة جديدة سيردد صداها التاريخ وتتغنى بأمجاد الأجيال. لا أشك أن العناية الإلهية هيأت لي أسباب هذا الشرف العظيم»[26].

في هذا السرد الإمبراطوري لا تتحدد حكاية الصحافي في شكل حكاية شخصية، بل بوصفها جزءًا من حكاية الإمبراطورية الإسبانية (شرف إسبانيا الخالدة)، عبر فعل تخيّلي يدمج قصة الفرد في قصة الجماعة. هذا الدمج للقصة الفردية في قصة الجماعة/ الأمة يتأسس على استدعاء التخيلات القومية: مرويات البطولة والتضحية، صور الجنود والسفن الحربية وهي تغادر البلد الأم في مهمة قومية مقدسة «من أجل شرف إسبانيا الخالدة».

من منظور السيميائيات السردية[27]، يخضع المسار السردي لقصة الصحافي لما نسميه التحفيز الكولونيالي. تدشن قصة الصحافي انطلاقتها بمغادرة الوطن الأم إسبانيا، وانتهاك حدود بلد آخر هو المغرب «في طريقي إلى أفريقيا»؛ بحيث لا تبدأ هُويته السردية داخل النص في التكون إلا حين يجتاز الحدود الإسبانية، ويسافر رفقة كتيبة الجنود الإسبان إلى المغرب. إن قصته تتشكّل في أرض الآخرين، وفي زمن الكولونيالية الإسبانية، وفي المستعمرَة الإسبانية. وهذا ما سيؤدي إلى تحول في الدور الثيماتي Thématique للصحافي، بالمعنى السيميائي، من صحافي مدني في وطنه الأم (إسبانيا/ المتروبول) إلى مراسل حربي في المغرب (المستعمرَة الإسبانية).

يمثل هذا الفعل السردي، انتهاك الحدود في حكاية الصحافي معادلاً حكائيًا للعملية الكولونيالية، بوصفها غزوًا واعتداء على حدود الأمم.

على مستوى التصوير الخطابي، يتمظهر سرد الأمة في حكاية الصحافي، على أنه قصة اعتداء تتعرض له الأمة الإسبانية من «الهمج المغاربة». ويصور التمثيل هذا الاعتداء على أنه إساءة لعظمة الأمة، وليس مجرد اعتداء مادي. نلاحظ هنا كيف أن فعل «الاعتداء» يتم ترميزه سيميائيًا، على أنه «فعل إساءة»[28] صادر عن دائرة المعتدي أو الشرير (المغاربة) ضد ذات خَيِّرة/ الإسبان.

تتأسس، إذًا، البنية السردية لحكاية الأمة على بنية دلالية عميقة محكومة بالتعارض الدلالي: الخير مقابل الشر. وتفسير دلالة هذه الحبكة الخرافية التي يستدعيها سرد الصحافي في زمن غير خرافي، هو زمن الكولونيالية الإسبانية، أي زمن تاريخي، يكشف لنا التضمينات الأيديولوجية الإمبريالية الكامنة في حكاية الصحافي؛ حيث يتم إضفاء المشروعية على الكولونيالية بتصويرها على أنها مواجهة أخلاقية

(26) الورياغلي، ص 55.

(27) Joseph Courtés, *Indroduction à la sémiotique narrative et discursive: méthodologie et application,* Préface de A. J. Greimas (Paris: Librairie Hachette, 1976).

(28) فلاديمير بروب، **مورفولوجية الخرافة**، ترجمة وتقديم إبراهيم الخطيب (الدار البيضاء: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1986)، ص 83.

بين الأخيار (الإسبان) والأشرار (المغاربة)، بين المتحضرين والهمجيين، تستدعي «تأديب» هؤلاء «الهمج المغاربة».

كما أشرنا سابقًا، يصور التمثيلُ الحملةَ العسكرية الإسبانية على المغرب على أنها حكاية اعتداء ضد الأمة الإسبانية، يستدعي فعلاً للرد على هذه الإساءة، يتم توزيع الأدوار فيها تراتبيًا وأكسيولوجيًا؛ بحيث يكون المستعمِر الإسباني في موقع المعتدى عليه، والمستعمَر المغربي في موقع المعتدي. يتوزع، إذًا، النموذج العاملي للحكاية الكولونيالية وفق الخطاطة التالية:

المرسِل ← **الموضوع** ← **المرسل إليه**
الاعتداء على الجنود الإسبان — إنقاذ شرف إسبانيا — الأمة الإسبانية

الذات
↑
الأمة الإسبانية

المساعد — **المعارض**
وحدة الشعب الإسباني — الهمج المغاربة
الجيش

كما توضح البنية العاملية، تمثّل «الأمة» - سيميائيًا - الذات الفاعلة في حكاية الصحافي الإسباني. فالبؤرة التي تحرك مساراتها السردية وصورها الدلالية، هي الأمة بوصفها «ذاتًا جماعية» فاعلة في الحكاية والتاريخ؛ حيث يجري دمج قصة الفرد في قصة الجماعة عبر فعل تخيّلي يحقق هذا الدمج باستدعاء التخيلات القومية: «الكل جسد واحد، وروح واحدة، وعلم إسبانيا يخفق عاليًا فوق الجميع. فهمت حينئذ أن الوطنية الحقَّة لا تصنعها الخطب الرنانة في المجالس والساحات العمومية، وإنما تصهرها وتشكلها هذه المواقف البطولية، لتعمِّد أرواح شباب وكهول يسترخصون الموت في سبيل الوطن. أمام كل ذلك الجمال الطافح لم نكن نملك إلا أن نصيح تحية لأولئك الشجعان: لتحيا إسبانيا»[29].

يبدأ التاريخ في الحكاية الكولونيالية ملحميًا مدفوعًا بالحماس القومي، وانصهار الذات والجماعة في وحدة متجانسة طوباوية. غير أن هذا التدشين الملحمي لحكاية الأمة لا يلبث أن يتعرض مع المواجهة المباشرة بين الجيش الإسباني والمقاومة لانقطاع صادم في صيرورة الحكي؛ إذ يتعرض لنموذج «التحول المأساوي»[30]، أي التحول من الحالة إلى نقيضها الذي يقلب الحماس الملحمي إلى مأساة مروعة، نتيجة التغيرات اللامتوقعة في مسار الأحداث التي تنتهي بهزيمة الجيش الإسباني على يد المقاومة: «عندما

---

(29) الورياغلي، ص 66.

(30) بول ريكور، **الزمان والسرد: الحبكة والسرد التاريخي**، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي (بيروت/ طرابلس: دار الكتاب الجديد المتحدة/ دار أويا، 2006)، ص 75.

وإذا كان ريكور يرى أن التحول في المأساة يحدث نتيجة انقلاب الحظ من السعادة إلى الشقاء، فإننا نرى أن التحول المأساوي في الرواية يحدث نتيجة التغيرات في مسار الأحداث الإنسانية والتاريخية، وليس نتيجة المصادفة.

وصل دورنا في الخروج كان المشهد في الطريق مروعًا [...] الموت في كل مكان، والجنود يهربون، كلٌّ يبحث عن خلاصه ولا يلتفت إلى غيره، والمغاربة يصطادوننا كأنهم في مهرجان [...] لا أعلم كيف أفلتُّ من الموت، فأنا لا أذكر سوى أني قطعت جحيمًا بعد جحيم [...] انتهت مأساتي الشخصية، لكن مأساة من خلفتهم في الجبهة المشتعلة لم تكن قد انتهت بعد فصولها. سقطت كل المعسكرات في أيام قليلة. القتلى بالآلاف [...] والأسرى بالمئات، والمآسي يعجز عن وصفها السرد»[31].

يتسم المنطق البنيوي الذي يحكم تطور حكاية الأمة بصيرورة ارتكاسية؛ حيث تدشن الحكاية الكولونيالية مشهدها الملحمي بنموذج التوافق الذي يتجسد في توافق الذات والكلية، أي انصهار قصة الفرد (الشخصية) في قصة الجماعة (الأمة الإسبانية)، وتختم مسارها بنموذج التنافر المأساوي في نهاية الحكاية، حيث تتصدع الكلية وتتحطم الأحلام الإمبراطورية في كابوس الهزيمة. هذه النهاية المأساوية ستشكّل من الناحية السردية السبب في انفراط عقد الرواية الكولونيالية؛ إذ تتكسر السببية السردية بفعل التفكك المأساوي للذوات في رعب الموت: «لا أعلم كيف أفلتُّ من الموت، فأنا لا أذكر سوى أني قطعت جحيمًا بعد جحيم [...] والمآسي يعجز عن وصفها السرد».

إذا كانت هُوية الشخصيات الإسبانية تكتسب معناها من السرديات الكولونيالية، فإن الشخصيات المغربية تستمد معنى وجودها من نمط مضاد، هو «السرديات الجليلة للتحرر والتنوير»[32]. تمثّل قصة المقاومة بحكايات أبطالها وتضحياتهم نموذجًا ملهمًا للشخصيات التي تستمد قيمة وجودها ومعنى حياتها من مشاركتها في مشروع المقاومة؛ سواء بالدعم المالي، أو النشاط السياسي، أو الانخراط العسكري في صفوفها. وبالمفهوم السيميائي، يمثل مشروع المقاومة البرنامج الحكائي الكبير الذي تصب فيه البرامج الصغرى للشخصيات: «العدو محيط بنا، يحتل بعض سواحلنا، ويتربص بنا الدوائر. لم يعد الإسبان يقنعون بمدينتي سبتة ومليلية، وبالجزر التي يحتلونها على مرمى حجر من الساحل، بل صارت أطماعهم تتطاول إلى قراكم وحقولكم. غدًا تصبحون خدامًا للنصارى فوق أرضكم. فوق أرضكم هذه التي لم يطأها محتل منذ أن خلقها الله. قصدتكم لحشد الرجال، وجمع المال والعتاد، لتكوين حَرَكَة ضد قوات الاحتلال في مدينة مليلية، فبعد استشهاد شيخ المجاهدين الشريف سيدي محمد أمزيان، حسب المستعمرون الإسبان أن الساحة قد خلت لهم، وأن استشهاده سيضعف من عزيمة المجاهدين»[33].

تعمل قصة المقاومة، بوصفها نموذجًا تشييديًا للهُوية على مستويين: المخيال الجماعي والتخييل الحكائي. في المستوى الأول يدمج السرد قصة الأفراد في قصة الأمة/ المقاومة عبر إستراتيجية التخيلات الوطنية التي تستدعي إلى الذاكرة الرموز الوطنية والتاريخية (رجال المقاومة)، وتستعيد ماضي الأجداد المجيد، وتُذكر برمزية الأرض المقدسة (أرضكم لم يطأها محتل منذ خلقها الله). يقوم سرد المقاومة بربط الأفراد بتاريخهم وذاكرتهم، باستدعاء قصص المجاهدين والمقاومين، وتصويرهم

(31) الورياغلي، ص 214–215.

(32) سعيد، ص 58

(33) الورياغلي، ص 138–139.

في صورة نماذج قياسية للتضحية الوطنية، ينبغي الاحتذاء بها. إنهم أبطال الأمة، وقصصهم هي قصص الأمة، ومن ثمّ فهي جديرة بأن تروى للناس والأجيال.

لقد كانت المقاومة واعية بأهمية الحكي في التأثير في الناس وإقناعهم بمشروع المقاومة، لذلك راهنت على عملية نشر قصص المجاهدين وروايتها للناس، باعتبارها وسيلة فعالة في المقاومة الثقافية، تستمد قيمتها في الصراع مع المستعمِر من دورها الثقافي في تغذية المخيال الجماعي للأمة بالتخيلات الوطنية التي تعزز الهُوية الجماعية التي سعى المستعمِر لتفكيك روابطها: «صار كل يوم، عندما يخلو إلي في غرفتنا، يحدثني بحماس عن رفاقه من الشباب المجاهدين من تلاميذ الفقيه الشهيد سيدي محمد بن أحمد العزوزي، كيف يجولون الأسواق يدعون الناس إلى جهاد الإسبان، الذين أخذوا يتوغلون في أراضينا يحتلونها مرحلة بعد مرحلة [...] صرت مدمنة على أحاديثه، ولم يكن أقل مني إدمانًا»[34].

لتعزيز هذا الدور التشييدي لقصص المجاهدين في المقاومة الثقافية وترسيخها في المخيال الجماعي، يجري تصوير قصة المقاومة وترميزها على أنها قصة مآثر ملحمية، أي قصة تمجيدية، قصة بناء أمة جديدة في مجرى النضال: «يا لها من أيام. كلها ملاحم متصلة متلاحقة. ست سنوات اختصرت العمر كله، عشناها بكل جوارحنا وأرواحنا. ذات واحدة. لا أبالغ ولا أختلق. كل واحد منا كان يحرص ويجهد في أن يبذل ما يستطيع، وأكثر مما يستطيع. شعارنا كان تجاوز الذات. عندما يتحد الناس في عمل، ويجتمعون بإيمان على قضية، لا يرجون منها ربحًا ولا مصالح، إلا حفظ الدين والوطن والشرف، فإن كل واحد منهم يخرج خير ما فيه؟»[35].

على المستوى السردي، تتمظهر قصة المقاومة بالتضاد مع القصة الكولونيالية الإسبانية. إنها قصة احتلال للأرض، تستدعي فعلًا للرد على هذا الاعتداء، تكون فيه الذات/ المغاربة في موقع المعتدى عليه، والاحتلال الإسباني في موقع المعتدي، ويكون موضوع القيمة هو تحرير الأرض، كما توضح خطاطة النموذج العاملي:

المرسل ← **الموضوع** ← **المرسل إليه**

الاحتلال الإسباني — تحرير الأرض — الأمة/ المغاربة

الذات

↑

الأمة/ المغاربة

المساعد
وحدة القبائل
السلاح والوعي

المعارض
الاحتلال والخونة

(34) المرجع نفسه، ص 166.

(35) المرجع نفسه، ص 226-227.

ومن أجل خدمة أيديولوجيا المقاومة، وإضفاء المشروعية على برنامجها، ينزع السرد إلى تخصيص هذه المواقع السردية للفاعلين على المستوى الدلالي بصور دينية، عن طريق تشخيصها في أدوار ثيماتية تعكس الأيديولوجيا الوطنية؛ حيث يتم تصوير الصراع في قصة المقاومة على أنه صراع بين «الإسبان النصارى» و«المغاربة المسلمين»، من أجل «حفظ الدين والوطن والشرف». وهكذا، فإن البنية الدلالية العميقة لقصة المقاومة تبنى على التعارض الأساسي (المسلمون مقابل النصارى) الذي يعتبر مصدرًا لمجموعة القيم المضمونية التقابلية في القصة.

إذا كانت الثنائية العرقية (المتحضرون الإسبان/ الهمجيون المغاربة) تحكم النسق الدلالي لسرديات الاحتلال الإسباني، فإن سرديات المقاومة تواجهه بنموذج الثنائية الوطنية التي تستدعي الخطاب الديني في تعبئة مواردها الذاتية، وإضفاء المشروعية على فعلها التاريخي.

وعلى خلاف المنطق الارتكاسي في الحكاية الكولونيالية، يخضع منطق السرد في قصة المقاومة لصيرورة حكائية تبدأ بنموذج التنافر (العصبية القبلية)، وتنتهي بنموذج التوافق (الوحدة): «قال انظروا إلى حالنا. كل قبيلة تعادي جارتها وبينها أحقاد وثارات قديمة وحديثة. وكل قبيلة تمزق فرقها العداوات، ويقتل أبناء الفرقة الواحدة بعضهم بعضًا من أجل قطعة أرض، أو مساحة مرعى. يأكل الناس بعضهم، ويضيع الشباب في معارك بليدة، لا تجلب إلا الدمار والعار للجميع. غارات واغتيالات لا تنتهي. والعدو محيط بنا، يحتل بعض سواحلنا، ويتربص بنا الدوائر. لم يعد الإسبان يقنعون بمدينتي سبتة ومليلية [...] بل صارت أطماعهم تتطاول إلى قراكم وحقولكم. غدًا تصبحون خدامًا للنصارى فوق أرضكم. فوق هذه الأرض التي لم يطأها محتل منذ أن خلقها الله»[(36)].

إن وضع الكولونيالية كان عنفًا إبستيمولوجيًا وماديًا ضد المغاربة، سلبهم حريتهم وكرامتهم، أي عائقًا تاريخيًا أمام تطورهم، بقدر ما كان - في الآن ذاته - دافعًا لهم بضرورة إعادة بناء الذات في ضوء تحديات الشرط الكولونيالي. بدأ هذا الوعي الجديد يتكون، حين انتبه زعماء المقاومة إلى أن الشرط التاريخي الكولونيالي يقتضي تجاوز حالة التناحر بين القبائل وتوحيد صفوفها، وتوجيه قوتها الموحدة ضد العنف الكولونيالي.

في هذه اللحظة الفاصلة في تطور الوعي التاريخي للذات (القبائل) بضرورة إحداث تغيير في الوعي والبنى الاجتماعية التقليدية، يتغير مسار الأحداث في ثورة الريف لصالح المقاومين: «أعظم إنجاز وفّق إليه الأمير ابن عبد الكريم نجاحه في إقناع الناس بفكر التغيير. لا أقصد نخبة القوم فحسب، بل حشود العوام كذلك. كان الإسبان أنفسهم يراهنون على تشرذم قبائل الريف [...] الأمير عبد الكريم أمضى أكثر من سنة يجول بين القبائل [...] يدعو إلى الوحدة، ونبذ البغضاء والتقاتل [...] كانت خطبه ودروسه تسلك سبلًا كثيرة [...] ما فعله عبد الكريم أذاب كل تلك الضغائن، وجعلنا لا ننظر إلى الماضي، بل إلى المستقبل فحسب [...] سمعت الأمير بنفسي يقول للناس: اليوم انتصرتم على عدوكم»[(37)].

(36) الورياغلي، ص 138-139.

(37) المرجع نفسه، ص 228.

يمنحنا هذا الفعل الثقافي لسياسات المقاومة مؤشرًا لتأكيد أنّ المقاومة لم تكن مجرد رد فعل عنيف ضد المستعمِر، ولا مجرد عمل مسلح من دون وعي ثقافي واجتماعي وسياسي؛ إنها مثلت في المقام الأول نضالاً ثقافيًا عملاً على الذات؛ إنها عملية «ابتكار ذوات جديدة» في مجرى النضال. لقد شكلت هذه اللحظة الفاصلة في «تنوير الوعي»[38] عاملاً حاسمًا في انتصار المقاومة في معركة أنوال، بما أفضت إليه من استبدال لثقافة الثأر والعنف بمنظومة قيم جديدة مؤسسة على عقد اجتماعي جديد متوافق عليه. وهذا يكشف أن المقاومة كانت على وعي بأن النضال المسلح وحده غير كاف لتحقيق مشروعها، لأنه يحتاج إلى تنوير الوعي الذي يستبدل ثقافة الثأر بوعي جديد، يفضي إلى تكوين بنى اجتماعية جديدة مؤسسة على قيم جديدة لتدبير النزاعات المحلية، تحلّ محل البنى القبلية التقليدية.

لقد شكّل هذا الوعي الجديد الرد السياسي للمقاومة على المشروع السياسي الكولونيالي الذي كان يغذي النزاعات بين القبائل، عملاً بسياسة «فرّق تسد»، من أجل إضعاف مشروع المقاومة. وتجسد هذا الرد السياسي على الأرض في إستراتيجية المقاومة بتحويل العنف القبائلي الداخلي في اتجاه المستعمِر، وكما عبر عن ذلك فانون من خلال القول: «إن جزءًا من المشروع السياسي لخلق المواطن الأصلاني هو توجيه رد الفعل العنيف ضد العنف الكولونيالي باتجاه الداخل، إلى مجالات يمكن فيها 'تنفيس' هذه الطاقة المدمرة من دون التأثير في المشروع الكولونيالي أو الوضع القائم. وباختصار فإن طاقة المواطن الأصلي توجه أو بالأحرى تُحرَف نحو الذات»[39].

بهذا المشروع الثقافي المقاوم تجاوزت المقاومة تلقائية رد الفعل ضد العنف الكولونيالي، لتعمل على دمج المجتمع في عملية ثقافية مصحوبة بتنوير الوعي، قادت إلى بناء نموذج جديد إيجابي للذات وللعلاقات الاجتماعية.

إن هذا التحول التاريخي في وعي المقاومة هو ما يفسر تحول المنطق البنيوي الذي يحكم صيرورة تطور قصة المقاومة في النص، التي تبدأ بنموذج التنافر (العصبية القبلية)، وتنتهي بنموذج التوافق (الوحدة)، الذي شكّل عاملاً حاسمًا في تغيير مسار الأحداث، سواء على صعيد الحكاية أم التاريخ.

تكشف هذه التحليلات السردية والسيميائية أن الهُوية السردية للشخصيات في رواية **أبواب الفجر** تتشكّل في إطار سرد كبير هو سرد الأمة، بوصفه «إستراتيجية سردية» ملهمة لأحلام الأفراد ومغامراتهم وقصصهم، تستمد جاذبيتها من سحر التخيلات القومية المؤسسة للمخيال الجماعي للأمة.

يتصل سرد الأمة في قصص الشخصيات الإسبانية بسرديات إمبراطورية، تضفي المشروعية على حروب الاحتلال والهيمنة التي عملت المخيلة الكولونيالية على تمثيلها وتعزيزها ثقافيًا، على أنها قصص شرف وبطولات وأمجاد قومية. في المقابل يتصل سرد الأمة في قصص الشخصيات المغربية بسرديات وطنية تحررية تنويرية، تنبثق من حالة الاضطهاد التي فرضها عليها الاستعمار، ساعية إلى بناء

(38) نايجي سي. غبسون، **فانون: المخيلة بعد-الكولونيالية**، ترجمة خالد عايد أبو هديب، مراجعة فايز الصياغ (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 183.

(39) المرجع نفسه، ص 179.

هُويتها الوطنية الجديدة وتاريخها، خارج فروض الأرشيف الكولونيالي؛ وفي هذا الانبثاق الملحمي تبتكر ذاتها الجديدة.

هذا الاختلاف الخطابي، الذي يرتبط بالتعارض التاريخي بين أنماط السرديات الكبرى في تحققها التاريخي، ينبغي لنا أن نضعه في الاعتبار، حين نحاول فهم النسق الدلالي للسرديات الكبرى؛ لأنه لا يمكن أن نساوي بين أشكال السرديات المختلفة، حتى في حال الاتفاق في معايير المشروعية (معيار الأمة)، بل ينبغي لنا أن نموضع المفهوم في سياقه التاريخي، وألّا نتعامل معه على أنه مفهوم إبستيمولوجي مجرد، صالح للتطبيق على جميع ممارسات السرديات على الصعيد الإمبريقي. في هذا الإطار، تقدم الكولونيالية، باعتبارها نمطًا تاريخيًا للسرديات الكبرى، نموذجًا لتجسيد هذا الاختلاف الدلالي. ينبني سرد الأمة في سرديات المستعمِر على سياسات عرقية إقصائية. وفي المقابل، ينهض سرد الأمة في سرديات المستعمَر على سياسات تحررية تنويرية، تستهدف بناء أمة جديدة، خارج النسق الدلالي الكولونيالي.

بسبب هذا التعارض في الإستراتيجيات والسياسات؛ يستمد السرد ديناميته السردية والثقافية في الرواية من منطق الصراع الجدلي بين سرديات وطنية مترعة بطموحات وأحلام فجر جديد «طرقنا أبواب الفجر بقبضاتنا حتى دميت، فلما انفتح، وهلت أنواره علينا، فصبرنا وثبتنا وانتصرنا، وعشنا معنى الحرية والكرامة»، وبين سرديات إمبراطورية متسيدة، تعمل على منع هذه السردية المنبثقة من البروز إلى الوجود، وانتزاع مكانة لها بين الأمم. هذا التعارض في البرامج السردية يفسره تعارض المصالح الأيديولوجية في النظام الكولونيالي.

إستراتيجيات مانوية متعارضة

رأينا في تحليلنا البنية السرديّة لسرديات الكولونيالية، وسرديات المقاومة، أنها تبنى على تعارضات دلالية جذرية؛ والسبب في ذلك، أن المجتمع الكولونيالي هو مجتمع مانوي؛ أيْ تنقسم فيه العلاقات الاجتماعية بصورة جذرية بين المستوطنين والأهالي، وأيُّ تواصل بينهما تضبطه السلطة الكولونيالية - وفق شروط قسرية تخدم مصالحها - وتراقبه. فالعلاقة الوحيدة التي تسمح بها الكولونيالية بين المستوطنين والأهالي هي علاقة السلطة التي تستدعي ثنائية السيد والعبد، المستعمِر والمستعمَر، ولا تسمح بأي مطابقة بينهما: «إن الاستعماري لم يقرر أبدًا أن يحول المستعمرَة على صورة وطنه الأم، وأن يحول المستعمَر على صورته. إنه لا يستطيع القبول بمثل هذه المطابقة التي من شأنها تحطيم مبدأ امتيازاته»[40].

يجري تمثيل الشخصيات الإسبانية للمغاربة في صيغة مانوية كولونيالية. وهي إستراتيجية تحكمت في تمثيل الأدب الاستعماري للشعوب الأخرى غير الأوروبية، ينزع فيها الكاتب الاستعماري «إلى

(40) ألبير ميمي، **صورة المستعمِر والمستعمَر**، تعريب جيروم جاهين، تقديم جان بول سارتر (بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، 1980)، ص 96.

إرساء تعارض غير جدلي، ثابت بصورة مطلقة بين الذات والسكان الأصليين. ويرتد بسرعة إلى تجانس جماعته، مهددًا بنوع من الغيرية الميتافيزيقية التي يخلقها. ونتيجة لذلك، تميل نفسيته ونصه إلى الالتصاق بأيديولوجية جماعته، والانغلاق داخلها بشكل كلي»[41].

في محكي الصحافي الإسباني والجاسوس الكولونيالي، ينطق الراوي بصوت السيد الأوروبي الأبيض، مُقسِّمًا العالم إلى محورين دلاليين متناقضين: الإسبان المتحضرون، والمغاربة المتوحشون: «يبدو أن المورس المغاربة الهمج، في جبالهم المتوحشة، لا يملكون ذاكرة ليعتبروا ويستخلصوا الدروس مما جنوه على أنفسهم، عندما تجرأوا على النيل من رعايا إسبانيا في الأراضي الإسبانية خلف البحر، سواء في مدينتَي سبتة ومليلية أو الجزر القريبة منهما»[42].

يرشح المقطع بالتخيلات الإمبراطورية، حين يتحدث عن «رعايا الأراضي الإسبانية خلف البحر»، في بلد المغرب، على أنها أراض إسبانية. كما ينبثق صوت السيد الإمبراطوري في صوت الراوي من قوة النبرة السلطوية التي يتكلم بها عن «المورس المغاربة الهمج»، وفي نبرة الاستعلاء والغطرسة «عندما تجرأوا على النيل».

تنبع التضمينات العنصرية للخطاب الكولونيالي في سرد الراوي من الصور التحقيرية التعميمية التي يتحدث بها عن المغاربة. فهم مجموعة من الهمجيين، «لا يملكون ذاكرة ليعتبروا ويستخلصوا الدروس». إنهم لا يرقون إلى مرتبة السيد الأبيض، لأنهم يفتقدون الملكات العقلية (الذاكرة والفهم والتعلم). وهذا الأمر مؤسِّس لتراتبية عرقية تموضع المغاربة في مرتبة أدنى من مرتبة الإسبان على صعيد القيم الحضارية، بل إن الطبيعة نفسها لا تنجو من عنصرية هذه المانوية الكولونيالية (جبالهم المتوحشة).

تستعيد المانوية العرقية في خطاب الراوي أيديولوجيا الخطاب الكولونيالي عن «الشعوب البدائية». في هذا الخطاب الذي احتكر نظام التمثيل عن المستعمَرين، تُستخدم الحضارة على نحو أيديولوجي كولونيالي مفارق، يكون فيه ظاهر الخطاب التنويري (الرسالة الحضارية) مفارقًا لمضمره الكولونيالي (الإخضاع والسيطرة). يتسلل هذا الصوت الاستعماري إلى النص في محكي الصحافي: «ولم يكن في وسعنا، معشر الصحافيين إلا أن نحيي تلك الروح الوطنية الحضارية، التي جسدها التحام القوى المدنية والعسكرية، من أجل هدف نبيل يؤكد شموخ إسبانيا، وتفوق قيمها الحضارية الخالدة التي لا تستسلم أمام الهمجية والبربرية»[43].

حتى عندما يتم الاعتراف بخصلة حميدة للآخر/ المغاربة، يتم الاعتراف بها بطريقة بلاغية مخاتلة، تمارس المكر الدلالي؛ بحيث ترتد لتنفي اعترافها، ولا تثبت سوى صور التحقير الاستعمارية بطريقة ماكرة: «انصرمت الساعات الأولى، وانتصف النهار، دون أن يظهر حس للمقاتلين المورس [...]

---

(41) Abdul R. JanMohamed, «The Economy of Manichean Allegory,» in: Bill Ashcroft, Gareth Griffiths & Helen Tiffin (eds.), *The Post-colonial Studies Reader* (London and New York: Routledge, 1999), p. 19.

(42) الورياغلي، ص 56.

(43) المرجع نفسه، ص 63.

وهذا يدل على أنهم، على الرغم من جهلهم وتوحشهم، لا يخلون من ذكاء. ذكاء الضباع التي تدرك، وتقدر متى تقبل على الطريدة، ومتى تتراجع متربصة عن بُعد فرصة الانقضاض»[44].

بهذه الإستراتيجية المخاتلة تمارس البلاغة الاستعمارية مكرها الدلالي في خطاب الراوي. يعترف الراوي الكولونيالي بذكاء المغاربة (المقاومين)، ليس اقتناعًا، ولكن بقوة الوقائع الميدانية، حيث يتفاجأ الجنود الإسبان بالخطط الذكية لإستراتيجية المقاومة، لكن الخطاب يرتد على نفسه، ويسحب اعترافه بهذه الخصلة بطريقة بلاغية مخاتلة (لا يخلون من ذكاء؛ ذكاء الضباع). الصورة التشبيهية (ذكاء الضباع) ترشح بالحقارة والوضاعة. إن ذكاء المغاربة ليس ذكاءً إنسانيًا، إنه ذكاء حيواني، وليس أي حيوان. إنه ذكاء حيوان من سماته أكل الجيفة. الانتقاء البلاغي الذي يمارسه خطاب الراوي يخفي مقصدية مضمرة ماكرة؛ ذلك أن اختيار فئة الضباع، وليس النسور أو الأسود مثلاً، وغيرها من الفئات التي تتضمن رمزية إيجابية، يؤكد المغزى البلاغي الأيديولوجي لهذه الصورة البشعة (المغاربة ضباع) التي ترشح بالروائح العنصرية النتنة.

تجتمع شبكة هذه الصور العرقية في النص حول صورة نمطية، تشكل إطارًا مرجعيًا لكل الصور التي أنتجها السرد الإسباني حول المغاربة. هي صورة «الموروس» التي ترد في سرد الشخصيات الإسبانية: «المقاتلين الموروس»، «الموروس المغاربة الهمج»، «ضد الموروس المعتدين».

في الثقافة الإسبانية، تختزل صورة «الموروس» مخزون الدلالات التحقيرية حول المغاربة؛ ولذلك يتم الاكتفاء بها وحدها في وصف المغاربة (المقاتلين الموروس)، لأنها تستدعي ضمنيًا كل الإيحاءات التحقيرية الأخرى. بسبب هذه الحمولة الثقافية النسقية التي اكتسبتها صورة «الموروس» في تاريخ السرد الإسباني، نعتبرها الصورة السردية الكلية التي تتفرع منها الصور الأخرى، لأنها تختزل جميع الإمكانات الدلالية لصورة المسلم عامة، والمغربي على وجه الخصوص، في الثقافة الإسبانية؛ من أجل تحقيره والحط من إنسانيته «واستثمار ملامحه في ترسيخ الثقافة العرقية»[45].

لقد اكتسبت صورة «الموروس» النمطية قوتها التخيلية في الثقافة الإسبانية من تجذرها في تاريخ الأدب الإسباني. إنها تعود إلى القرنين الحادي عشر والثاني عشر في قصائد الرومانثيرو، والقصص الموريسكي بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر. وعلى الرغم مما كان يطرأ من تباينات في الصيغ الأسلوبية والأدبية على ميراث صورة «الموروس» في تاريخ السرد الإسباني، تقتضيها السياقات التاريخية وطبيعة الأعراف الخاصة بكل نوع سردي، فإنها لم تفرز «على مستوى الثوابت الموضوعية إلا صورة مركزية أساسية عن 'المورو'، من حيث هو عنصر أجنبي، وسيظل أجنبيًا، مهما صدر عنه من أفعال إيجابية. إنه 'الآخر' الغريب عن الذات، والأسطورة المبهمة الرهيبة، القابعة 'هناك' في أعماق اللاشعور الجمعي»[46].

(44) المرجع نفسه.

(45) أنقار، ص 104.

(46) المرجع نفسه.

نخلص إلى أن المانوية الكولونيالية، أداةً للتمثيل في قصة المستعمِر، تتأسس في الرواية على «تقاطب جذري يؤكد بجرأة أن مجرد الانتماء إلى أحد الأعراق يحدد مكانك في المجتمع. إن واقعه وأيديولوجيته هما انعكاسات لعالم مقلوب: المستعمِر يمثّل كل شيء جيد وإنساني وحيّ؛ ويمثل المستعمَر كل شيء سيئ ووحشي وخامل»[47]. ولتعزيز هذه الأيديولوجيا العرقية تستدعي القصة الكولونيالية مخزون التخيلات العرقية المنحطة التي تبلورت حول إطار الصورة النمطية «المورو» في الثقافة الإسبانية.

هل توجد فسحة لبناء الآخر/ المستعمَر ذاتًا إنسانية في المانوية الكولونيالية؟ وهل يسمح إطار المانوية الكولونيالية بأي منفذ لانبثاق نوع من العلاقة التبادلية بين المستعمِر والمستعمَر؟ لا تقدم القصة الكولونيالية في سرد الشخصيات الإسبانية أي احتمال لمثل هذا الأفق الإنساني، حيث تعمل المانوية الكولونيالية في سرد المستعمِر، سواء على صعيد وعي الشخصيات أم سلوكها، في صورة إطار معرفي مغلق، يعزز علاقة الانقسام الجذري؛ فالآلة الكولونيالية لا تعمل على تكريس علاقة الانقسام في مجال الوعي فحسب، بل تتعداه إلى مجال الجغرافيا؛ حين تعمل على فرض جغرافيا كولونيالية، تفصل بين مناطق عيش المستوطنين ومناطق الأهالي، في خطوط التقسيم العسكرية التي شكّلت مواقع للتوتر بين الجيش الإسباني والمقاومة.

لا مجال في المانوية الكولونيالية للاعتراف بالآخر ذاتًا إنسانية مكافئة للمستعمِر، ولذلك لا تسمح بأي فرصة لنمط من العلاقة التبادلية مع الآخر، خارج سياسات العلاقات الكولونيالية القهرية. يتعلق الأمر، إذًا، في نموذج تمثيل الهُوية عند المستعمِر وبناء المعرفة بالعالم بمانوية متمركزة عرقيًا، لا مكانة للآخر فيها إلا بصفته موضوعًا كولونياليًا، موضوعًا للإخضاع والقهر، لا يسمح بإنشاء أي منفذ لانبثاق علاقة إنسانية، يحظى فيها الآخر بالاعتراف به كائنًا إنسانيًا: «لا أرى سببًا يجبرنا على أن نسالم حشودًا من المتوحشين الذين لا يراعون عهدًا ولا قانونًا. كيف يمكن أن نأمن لجوارهم ووعودهم وهم لا يخضعون حتى لسلطانهم»[48].

في مقابل المانوية الكولونيالية العرقية، يحضر الآخر الإسباني في منظور الذات المستعمِرة، من خلال مانوية معارضة، يشكّل الخطاب الديني فيها مرجعية قيمية في ترميز علاقة الذات بالآخر (المسلمون في مواجهة النصارى). يجري استدعاء الخطاب الديني أداةَ سلاح ثقافي في المعركة ضد الاحتلال، فالخطاب هنا «ليس فقط هو ما يترجم الصراعات أو أنظمة السيطرة، لكنه هو ما نصارع من أجله، ما نصارع به، وهو السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها»[49].

إن التعارض الدلالي الأساسي الذي تبنى عليه قصة المقاومة يجري تشخيصه حكائيًا من المنظور السيميائي، في مسارات تصويرية وسردية، لا تخرج عما يقترحه السنن الديني من أدوار وصور دلالية:

(47) غبسون، ص 185.

(48) الورياغلي، ص 60.

(49) ميشيل فوكو، **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا (بيروت: دار التنوير، 1984)، ص 10.

• «الأجانب النصارى»، «بلاد المغرب المسلم».

• «الجهاد ضد قوى النصارى الغاشمة. بهذا سمعت الفقيه المجاهد سيدي محمد بن أحمد العزوزي يحدث الناس في أحد الأسواق الأسبوعية ويحثهم على الجهاد وعدم مهادنة المحتلين الإسبان أعداء الله المعتدين».

إذا كان السنن الديني يمثّل مصدرًا مولدًا لمجموع التقابلات الدلالية بين الذات المستعمِرة والذات المستعمَرة في قصة المقاومة، فإنه على مستوى الخطاب بالمعنى الاجتماعي، كان بالنسبة إلى أيديولوجيا المقاومة أداةَ سلاح في معركتها الثقافية ضد الاحتلال. فالكلمة الدينية تستمد أهميتها في الصراع من قوة التأثير الرمزي الذي تحدثه في النفوس. تأسيسًا على ذلك، يكتسب الخطاب الديني قوته في خطاب المقاومة من الأدوار التي ينهض بها في المقاومة الثقافية:

• إنه ما تصارع المقاومة من أجله (تحرير أرض المسلمين).
• إنه تصارع به (الخطاب الديني أداة سلاح ثقافي).
• إنه السلطة التي تمتلكها في إضفاء المشروعية على أيديولوجيتها (سلطة النص الديني).

بهذه الأدوار الثلاثة المتداخلة شكّل الخطاب الديني إستراتيجية أساسية في المقاومة الثقافية والسياسية، إلى جانب المقاومة المسلحة، في دعم مواردها البشرية؛ وذلك عبر عمليات التعبئة والتوعية والتنوير: «تتشكل الحَرَكَة عادة من متطوعَة القبائل الذين يتقاطرون على معسكرات المجاهدين، متأثرين بخطب العلماء العاملين، وعلى رأسهم الفقيه العالم سيدي محمد بن أحمد العزوزي، الذي لم يترك، سوقًا، ولا موسمًا، ولا احتفالاً، إلا استغله لدعوة الناس إلى الجهاد، وذكرهم بفضائله على المسلمين»[50].

هنا لا بد من تأكيد فرق مهم متعلق بكيفية اشتغال المانوية الوطنية في قصة المقاومة، يميزها من المانوية الكولونيالية في قصة المستعمِر. إذا كانت المانوية الكولونيالية في سيرورتها الخطابية، بحكم نزعتها المتمركزة عرقيًا، لا تسمح بأي منفذ لعلاقة إنسانية مع الآخر المستعمَر، أو بانبثاق شكل من التبادلية بين المستعمِر والمستعمَر، فإن المانوية الوطنية في سيرورتها الخطابية، وبحكم انفتاحها النسبي على الآخر، تتيح بناء صيغة من التبادلية المشروطة بالبرغماتية مع الآخر المستعمِر. فالأيديولوجيا الوطنية لخطاب المقاومة لم تكن ترى في المستعمِر «شرًا مطلقًا» أو «اختلافًا وحشيًا»، لا سبيل إلى التعامل معه خارج العلاقات الكولونيالية، المحكومة بحدود العنف الإبستيمولوجية والدموية. وإذا كانت المانوية الكولونيالية، لا تتخطى في تمثيل المستعمَر حدود العنف الكولونيالي، فإن المانوية الوطنية في خطاب المقاومة، استطاعت أن تنفلت من الإطار العنيف للعلاقات الكولونيالية، وتدشن أفقًا ممكنًا لشكل من التبادلية الإنسانية، قوامها العلاقات العلمية والثقافية.

بهذا الانفتاح البرغماتي تجنبت المانوية الوطنية السقوط في شراك العمى المطلق في رؤية الآخر؛ لأنها لا تختزل ثقافة الآخر/ المستعمِر في الوجه الكولونيالي البشع، ولم يمنعها الشرط الكولونيالي

(50) الورياغلي، ص 138.

من رؤية وجهه التنويري، في مجال التقدم العلمي، حيث عملت على الاستفادة منه في تطوير الذات: «في الضفة المقابلة، في بلاد النصارى، قد بلغوا في العلم شأوًا بعيدًا. لقد جلسنا منذ أيام إلى السي محماد الخطابي، أخ محمد بن عبد الكريم، صديقي ورفيقي في غربة الدراسة بفاس، وقد عاد لتوه من إسبانيا، حيث أرسله والده الفقيه السي عبد الكريم الخطابي ليدرس هناك علمًا يسمونه علم هندسة المناجم. تصوري؟ التراب الذي ندوسه نحن كل يوم بأرجلنا وبغالنا غير آبهين، يخصصون له سنوات من حياتهم يدرسون كيف يستخرجونه، وكيف يبنون المناجم في بطن الأرض [...] قال لنا كيف نترك الإسبان يتمتعون بخيرات أرضنا من معادن وغيرها ونحن قاعدون؟ علينا أن نتعلم علومهم ونتقنها. لا شيء بدون علم. لقد ملكوا بعلمهم البر والبحر والسماء»[51].

تختلف المانوية الوطنية عن المانوية الكولونيالية، بهذه الفسحة النسبية التي تسمح بها في صميم المطلق (التعارضات الثنائية)، وتؤسس لانبثاق شكل من التبادلية الإنسانية بين الذات/ المستعمَر والآخر/ المستعمِر في صميم العنف. ويكشف هذا الطابع النسبي عن خاصية مميزة للمقاومة، باعتبارها عنفًا مضادًا للعنف الكولونيالي؛ إنها لم تكن مجرد رد فعل معكوس للعنف الكولونيالي، عنف أعمى، بل كانت عنفًا مستنيرًا، تنير ممارسته ثقافة تحررية عادلة تتشكل في مجرى النضال ضد الاستعمار، وتجتذبها قيم الحرية والمساواة والكرامة. هذا ما يؤكده فانون، مُشخِّصًا طبيعة العنف المناهض للاستعمار: «والعنف المضاد، أي العنف المناهض للاستعمار، يختلف عن العنف الكولونيالي، لأنه يحول المستعمِر والمستعمَر [...] ويصبح المستوطن الذي كان لا يقهر في ما مضى، والمستعمَر المنزوع الإنسانية متساويين. العنف الكولونيالي هو عنف السيد، يمكنه خلق نسق جديد: أما العنف المناهض للكولونيالية، عنف المستعمَر، فهو ديالكتيكي، ويؤسس للاعتراف المتبادل»[52].

تواريخ متنازع عليها

أشرنا سابقًا، حين تطرقنا إلى البنية السردية في رواية **أبواب الفجر**، إلى أنها تعتمد إستراتيجية طباقية في تشخيص تاريخ الكولونيالية بالمغرب؛ حيث تستدعي سرديات الاستعمار وسرديات المقاومة صوت المستعمِر (الإسبان) وصوت المستعمَر (المغاربة) في صيغة تزامنية، من دون أن تستغل سلطة السرد في قمع الصوت الكولونيالي الذي كان المستعمَر ضحية لعنفه الإبستيمولوجي والمادي في الحقبة الكولونيالية.

هكذا، تقدم الرواية من دون إقصاء منظورين في تمثيل حقبة من التاريخ الكولونيالي المشترك بين المغرب وإسبانيا:

- **منظور المستعمَر**: بإسناد الرواية إلى المستعمَر سلطةَ سردِ حكايته، ينبثق نسق جديد، كان مقموعًا في الرواية الإسبانية الاستعمارية، جرى إقصاؤه بالقوة، التاريخ السابق لاستعمار إسبانيا للمغاربة،

(51) المرجع نفسه، ص 165.

(52) غبسون، ص 195.

بتواريخهم وثقافتهم ومعتقداتهم. يتعلق الأمر، إذًا، في حكاية المستعمَر بتواريخ منبثقة وجديدة تحررية، متطلعة إلى المستقبل، مدفوعة بزخم الرغبة في تقرير المصير ومعانقة الحرية. يستعيد المستعمَر سلطة السرد التي سلبتها منه الرواية الإسبانية الكولونيالية، وينتقل من موقع الموضوع الكولونيالي إلى موقع الذات/ الراوي الذي يروي حكايته بصوته، ويبني هُويته السردية والوطنية. إن استعادة التمثيل تُعدّ «علامة على الهُوية والصوت، ومن ثم امتلاك القوة»(53).

بهذه الإزاحة السردية يحطم الراوي/ المستعمَر وضعية الصمت التي فرضها عليه الراوي الكولونيالي، يتكلم ويروي حكايته متخلصًا من الوصاية الكولونيالية، ويقوم بتمثيل هُويته السردية وثقافته وتاريخه وجغرافيته، خالقًا زمنية جديدة هي الزمنية ما بعد الكولونيالية «فيها ينطق الأصلاني الذي كان صامتًا في السابق ويمارس الفعل على أرض استعادها، كجزء من حركة مقاومة شاملة، من المستعمِر المستوطن»(54).

إن ما يميز هذه الزمنية الجديدة هو انبثاق نسق جديد في السرد، هو نسق السرد التابع الذي جسدته سرديات الشعوب المستعمَرة في فترة الاستقلال وما بعدها. من هذا المنظور ما بعد الكولونيالي، يمكن اعتبار ما ترويه الذوات المستعمَرة في الرواية بمنزلة تجسيد حكائي لصوت الراوي التابع الذي يستعيد تواريخ ما قبل الاستعمار، تواريخ الأجداد؛ من أجل تفكيك الأرشيف الكولونيالي، الذي يصور الشعوب المستعمَرة على أنها شعوب بلا تاريخ، ونقضه: «ثم إن القبائل المرابطة على الساحل، دأبت على الجهاد ضد قوى النصارى الغاشمة لقرون، منذ سقوط الأندلس. بهذا سمعت الفقيه المجاهد سيدي محمد بن أحمد العزوزي يحدث الناس في أحد الأسواق الأسبوعية، ويحثهم على الجهاد وعدم مهادنة المحتلين الإسبان [...] لقد دوخ أجدادكم سفن الأعداء، وأرهبوهم في عرض البحر، بل كثيرًا ما امتدت غزواتهم إلى سواحل دار الحرب في الأندلس [...] حتى صارت نساؤهم يخوفن أبناؤهن بـ'الموروس'، ويقصدن بذلك المسلمين، و'البيراتاس' أي القراصنة، وهو النعت الذي يطلقونه على المجاهدين الأبطال»(55).

في الوقت الذي تعمل فيه الكولونيالية ضمن أهدافها الإستراتيجية على فصل الشعوب المستعمرَة عن تاريخها بعملية محو للذاكرة، يناضل السرد التابع على استعادة التواريخ المحلية المقموعة؛ من أجل ربط الناس بذاكرتهم وتنوير الوعي بالذات والهُوية وامتلاك القوة.

تتحدد إذًا، علاقة السارد التابع بالسارد الكولونيالي على نحو متعارض. إذا كان التاريخ الذي ترويه الكولونيالية عن المستعمَرات هو تاريخ النسيان والغياب والمحو، فإن الراوي التابع في نقلته الخطابية المعاكسة يكتب تاريخ الذاكرة والهُوية والحضور. ويفضي السرد في حالة الراوي التابع إلى توليد تواريخ بديلة من التاريخ الكولونيالي، تعمل بإستراتيجية خطابية مناقضة، تهدف إلى زحزحة بنى القوة

(53) هيلين جلبرت وجوان تومكينز، **الدراما ما بعد الكولونيالية: النظرية والممارسة**، ترجمة سامح فكري (القاهرة: أكاديمية الفنون، مركز اللغات والترجمة، 2000)، ص 6.

(54) سعيد، ص 270.

(55) الورياغلي، ص 90.

التي فرضتها الكولونيالية على تواريخ المستعمَرات وثقافاتها، وتستمد زخمها من سرديات التحرر والحرية والاستقلال.

- **منظور المستعمِر**: يحضر منظور المستعمِر في الرواية من خلال صوت الشخصيات المستعمِرة؛ فهي لا تنتقم منه وتجرده من حق الكلام والسرد، كما فعلت الرواية الإسبانية الكولونيالية التي فرضت وضعية الصمت على المستعمَرين. وميزة هذا الإسناد الصوتي للشخصيات الإسبانية في اللعبة السردية أنه يفضي إلى تعزيز السرد التخييلي للتاريخ الذي ترويه؛ حيث يتم استدعاء التاريخ الكولونيالي في الرواية بطريقة تخييلية في قصص الشخصيات الإسبانية: في يوميات الصحافي العسكري، وفي مذكرات خوان خوسيه بيريث «جاسوس إدارة الشؤون الأهلية».

في الوهلة الأولى، وبقراءة سيميائية لوظائف الشخصيات الإسبانية، نستشف طبيعة التاريخ الذي ترويه في حكاياتها. فهي في معظمها يمكن تصنيفها على أنها شخصيات عسكرية وليست شخصيات مدنية؛ ذلك أن الصحافي الإسباني هو مراسل عسكري، وخوان خوسيه بيريث هو «جاسوس كولونيالي». وهكذا، ينبثق الخطاب في محكي الشخصيات الإسبانية من الجهاز الإداري الكولونيالي، حيث تتماهى المعرفة بالقوة. ما ترويه إذًا، حكاية المستعمِر في النص هو التاريخ الكولونيالي، تاريخ الحملات العسكرية التأديبية التي شنها الجيش الإسباني على القبائل الريفية انتقامًا من الضربات القوية للمقاومة. إنه تاريخ القوة الإمبراطورية: «عبرت السفينة مضيق جبل طارق، وصارت تمخر المتوسط شرقًا في اتجاه شواطئ أفريقيا، كانت السفينة ما يزال يتردد فيها صدى ذلك الحماس العارم الذي غمر نفوس الجميع عندما صعد إليها [...] الجنرال مونروي ليودع الجنود والضباط، ويبث فيهم عزيمة النصر والوطنية. ردد الجميع بصوت واحد 'عاشت إسبانيا' [...] وقد كان المشهد رائعًا ومؤثرًا في القلوب بشكل لا يوصف. الجنود يطلون، متزاحمين، من أعلى السفينة، يلوحون بمنديل بيضاء، هاتفين عاشت إسبانيا [...] حماس لا مثيل له، وعزم، وإقدام، في نظام وانضباط»[56].

كما يوضح هذا المقطع، يتميز سرد المستعمِر للتاريخ بالاستيهامات الكولونيالية الملحمية. إنه تاريخ القوة الإمبراطورية المنتشية بفتوحاتها. فلا مكانة للتواريخ المحلية للمستعمَرين في هذا التاريخ الكولونيالي؛ حيث يعمل الخطاب على إسكات صوتهم، وتجريدهم من الصفات الإنسانية، لا هُوية لهم ولا أسماء ولا ثقافة ولا تراث، يتم اختزالهم في صور نمطية تعميمية: «قبائل الريف الهمجية»، «المغاربة الهمج»، دون أن يُمنحوا هُويةً فردية، أو يتمتعوا بوجود إنساني. و«هذا معادل أدبي بكلمات إريك وولف ... لـ 'بشر بدون تاريخ'، بشر يعتمد عليهم الاقتصاد والدولة اللذان تعززهما الإمبراطورية، لكن واقعهم لمَّا يقتضِ الاهتمام تاريخيًا أو ثقافيًا»[57].

في هذا التاريخ الكولونيالي تُجرد الذات المستعمرة من هُويتها الإنسانية، وتُمنع من حقها في الوجود، وتتحول إلى موضوع للاستغلال «يجب أن نكسب ثقة الأهالي [...] يجب أن يفهموا أن إسبانيا

(56) المرجع نفسه، ص 58-65.

(57) سعيد، ص 132.

لا تريد أن تنزع منهم أراضيهم أو تستفرد بخيراتهم. نحن لا نريد إلا مصلحتهم. نستطيع أن نوفر لهم الدواء، والمستشفيات، والمدارس، والطرق»[58]. أو تتحول إلى موضوع للتأديب العسكري «قررت إدارة الصحيفة إيفاد صحافي إلى عين المكان، لينقل عن كثب تفاصيل الحملة العسكرية التأديبية التي قررت الحكومة توجيهها إلى قبائل الريف الهمجية، لردعها عن التفكير مرة أخرى في إراقة قطرة دم إسباني»[59].

باتخاذ الراوي المستعمِر موقعًا له في الجهاز الإداري الكولونيالي، فإن ما يرويه من حكايات عن المغاربة المستعمَرين تصدر مدموغة بأختام القوة. يتعلق الأمر بتواريخ كولونيالية يختزل فيها المستعمَرون إلى موضوعات صامتة، «عن طريق إنتاج معارف بالمستعمِر والمستعمَر قائمة على الصور النمطية، لكنها تُقَوَم وتُثَمن على نحو متضاد ومتناقض»[60].

في خطاب اقتصاد القوة الذي يميز سرد المستعمِر، لا يكون الهدف من الخطاب هو المعرفة، بل الهيمنة، أو بالأحرى إنتاج معرفة تعزز الهيمنة، من أجل فرض تاريخ واحد هو تاريخ المستعمِر، لأنه التاريخ الوحيد الجدير بأن يروى. إنه التاريخ الإمبراطوري للأمة الإسبانية الذي يشق طريقه موشحًا بالرسالة التحضيرية، من أجل «تأديب» بشر لا تاريخ لهم، عالقين «وسط جبال الجهل والتخلف»: «ها هو التاريخ يعيد نفسه مرة أخرى. فمثلما لبى الشعب الإسباني كله يومئذ، نداء ليوبلدو أودونيل رئيس الحكومة وتوحدت الأحزاب المتناحرة والكنيسة والجيش والشعب من أجل هدف نبيل، لا يسمو فوقه صوت أو خلاف، الانتقام لشرف إسبانيا الذي خدشته قبائل المورس باعتدائها على ساكنة سبتة المسيحيين، كذلك تتوحد اليوم إسبانيا لإغاثة أبنائها في مدينة مليلية قلعة الحضارة وسط جبال الجهل والتخلف»[61].

الملاحظ أن منظور المستعمِر، في صياغته لموضوعه، يقع في مفارقة خطابية تنتج من مفارقة الخطاب للسياق الذي يتكلم منه. إنه يتكلم على المستعمَرين وهو يوجد على أرضهم المستعمَرة (سياق الخطاب)، إلا أنه ينتج خطابًا مفارقًا لحقيقة الموضوع. إنها مفارقة الداخل والخارج التي تجعله ينتج موضوعًا خارج السياق. فهو داخل «المستعمرة الكولونيالية»، إلا أنه يتحدث عن سكانها وتاريخها وجغرافيتها من موقع خارج التاريخ، لا يوجد إلّا في مخيلة المستعمِر الكولونيالية، يلغي الحقائق الجغرافية والتاريخية والثقافية، لتحل محلها استيهامات الصور النمطية الكولونيالية.

يختزل التاريخ في محكي الصحافي والجاسوس الكولونيالي في تاريخ «إسبانيا العظيمة»، ويتم تصويره في حبكة ملحمية، تخضع فيها الذات الإسبانية لاختبار تمجيدي، تؤدي فيه دور البطل الذي يتلقى تكليفًا من الأمة من أجل إنقاذ الحضارة من جماعة المغاربة الهمجيين. لكن المفارقة الخطابية

(58) الورياغلي، ص 59.

(59) المرجع نفسه، ص 56.

(60) هومي ك. بابا، **موقع الثقافة**، ترجمة ثائر ديب (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 141.

(61) الورياغلي، ص 57.

والتاريخية التي تشرح وحدة هذا الخطاب في ادعاءاته الحضارية، تمدين الشعوب «المتخلفة»، تنبثق من «تحوله الهزلي من مُثُل الخيال الكولونيالي الرفيعة»[62] إلى ممارساته الدنيوية الوحشية، في الإخضاع والقهر والاستغلال؛ وهذا ما يكشف تضميناته الأيديولوجية المتحيزة؛ إنه يستخدم الحضارة مقولةً أيديولوجية عرقية، من أجل الهيمنة والسيطرة، وشعار «الرسالة الحضارية» ما هو إلّا حيلة بلاغية لممارسة المكر الدلالي.

هكذا، يتنازع في الرواية نمطان من التواريخ المتصارعة: تواريخ الاحتلال وتواريخ المقاومة، ويتصارع صوتان: صوت الراوي التابع وصوت الراوي الكولونيالي؛ كل واحد منهما يقدم نسخته المختلفة للتاريخ، في صيغة حوارية عنيفة، تكشف الصراع الجدلي بين سرديتين متناقضتين في الإستراتيجيات والرهانات، سرديّة منبثقة تتطلع إلى استعادة حريتها وتقرير مصيرها، مدفوعة «بالسرديّات الجليلة الكبرى للتحرر والتنوير»، ممثلة لأيديولوجيا المقاومة، وسرديّات كولونيالية سائدة، مدفوعة بالإستراتيجيات الكبرى للهيمنة الإمبراطورية، تعمل على منعها من أن تحقق حريتها وتقرر مصيرها. هذا التعارض، كما أوضحنا، ينعكس على الإستراتيجيات السرديّة والخطابية التي تتحكم في منطق كل سرديّة. إذا كانت سرديّة المقاومة تدشن حكايتها بنموذج التنافر وتُتَوج بنموذج التوافق، فإن سرديّة الكولونيالية - على العكس - تبدأ بنموذج التوافق وتنتهي بنموذج التنافر. هذا الاختلاف في المنطق الحكائي البنيوي للسرديتين يفسره التناقض التاريخي بين المستعمِر والمستعمَر، في الزمنية الكولونيالية الذي يموضع المستعمِر في علاقة تناقض جذري مع المستعمَر: إن المجتمع الكولونيالي، مجتمع المستعمِر والمستعمَر، هو مجتمع انفصال كامل «ليس في خدمة توليف أعلى»[63].

على هذا الصعيد الثقافي والأيديولوجي، تنبع أهمية الرواية من المواجهة السرديّة والخطابية التي تقيمها بين سرديات المستعمِر وسرديات المقاومة، متجاوزةً البنية السرديّة والدلالية المنولوجية للرواية الإسبانية الاستعمارية التي حكمت على أصوات المستعمَرين وتواريخهم بالصمت، فارضة سردًا أحاديًا إقصائيًا.

خاتمة

من خلال تحليلنا للإستراتيجية السرديّة والخطابية التي اعتمدتها الرواية في بناء هُويات الشخصيات وصور التاريخ، وتميزت بإستراتيجيتها الطباقية، ما أتاح للروائي تمثيل مختلف الأصوات والذوات والتواريخ المتصارعة في الزمنية الكولونيالية بمنظور حواري نقدي، مكّنه من كشف الافتراضات الأيديولوجية الكامنة في الخطاب الكولونيالي، يمكننا - استنادًا إلى هذه الخلاصات - تأويل رواية **أبواب الفجر** على أنها رواية ما بعد كولونيالية، مارست حقها في الرد بالكتابة على الرواية الإسبانية الكولونيالية، من دون أن تتعسف في ممارسة هذا الحق، بقمع الصوت الكولونيالي. وهي بذلك لا تشكّل مجرد نسخة معكوسة للرواية الإسبانية الاستعمارية، بل تمثّل نصًا حواريًا نقديًا، يطرح سرديات

(62) بابا، ص 166.

(63) غبسون، ص 185-186.

بديلة من السرديات الكولونيالية، تتميز بإستراتيجيتها الحوارية والتضمينية التي تستوعب ثقافة الذات وثقافة الآخر على الرغم من تاريخ العنف بينهما، برؤية ثقافية نقدية، مستشرفة أفقًا إنسانيًا قوامه صيغة واقعية من التبادلية المتكافئة بينهما، تصنعها ثقافة الاعتراف بالآخر كائنًا إنسانيًا مساويًا. وهي بذلك تتحيز لصيغة العلاقات الإنسانية المشتركة بين الشعوب والثقافات والهُويات بديلاً من العلاقات الكولونيالية القهرية، وتطرح نموذج الاختلاف الثقافي بديلاً من نموذج الاختلاف العرقي في التواصل بين الثقافات.

المراجع References

العربية

أشكروفت، بيل وغاريث غريفيث وهيلين تيفين. **الرد بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة**. ترجمة شهرت العالم. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006.

________. **دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية**. ترجمة أحمد الروبى وأيمن حلمي وعاطف عثمان. تقديم كرمة سامي. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.

أندرسن، بندكت. **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**. ترجمة ثائر ديب. تقديم عزمي بشارة. بيروت: شركة قدمس للنشر والتوزيع، 2009.

أنقار، محمد. **بناء الصورة في الرواية الاستعمارية: صورة المغرب في الرواية الإسبانية**. تطوان: مكتبة الإدريسي للنشر والطبع، 1994.

بابا، هومي ك. **موقع الثقافة**. ترجمة ثائر ديب. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006.

باختين، ميخائيل. **الخطاب الروائي**. ترجمة وتقديم محمد برادة. الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع، 1987.

بروب، فلاديمير. **مورفولوجية الخرافة**، ترجمة وتقديم إبراهيم الخطيب. الدار البيضاء: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1986.

جلبرت، هيلين وجوان تومكينز. **الدراما ما بعد الكولونيالية: النظرية والممارسة**. ترجمة سامح فكري. القاهرة: أكاديمية الفنون، مركز اللغات والترجمة، 2000.

ريكور، بول. **الزمان والسرد: الحبكة والسرد التاريخي**. ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم. راجعه عن الفرنسية الدكتور جورج زيناتي. بيروت/ طرابلس: دار الكتاب الجديد المتحدة/ دار أويا، 2006.

سعيد، إدوارد. **الثقافة والإمبريالية**. ترجمة وتقديم كمال أبو ديب. بيروت: دار الآداب، 1997.

عقار، عبد الحميد. «الرواية المغاربية الواقع والتجريب». **مقدمات**. العدد 14/13 (1998).

غبسون، نايجي سي. **فانون: المخيلة بعد-الكولونيالية**. ترجمة خالد عايد أبو هديب، مراجعة فايز الصياغ. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

فوكو، ميشيل. **نظام الخطاب**. ترجمة محمد سبيلا. بيروت: دار التنوير، 1984.

ميمي، ألبير. **صورة المستعمِر والمستعمَر**. تعريب جيروم جاهين. تقديم جان بول سارتر. بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، 1980.

الورياغلي، مصطفى. **أبواب الفجر**. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2016.

وليامز، جيمس. **ليوتار: نحو فلسفة ما بعد الحداثة**. ترجمة إيمان عبد العزيز. مراجعة حسن طلب. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003.

اليبوري، أحمد. **دينامية النص الروائي**. الرباط: منشورات اتحاد كتّاب المغرب، 1993.

الأجنبية

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths & Helen Tiffin (eds.). *The Post-colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge, 1999.

Courtés, Joseph. *Indroduction à la sémiotique narrative et discursive: méthodologie et application*. Préface de A. J. Greimas. Paris: Librairie Hachette, 1976.

Bhabha, K. Homi (ed.). *Nation and Narration*. London and New York: Routledge, 2000.

Barker, Chris. *The SAGE Dictionary of Cultural Studies*. London and Thousand Oaks & New Delhi: SAGE Publications, 2004.

Schwarz, Henri & Sangeeta Ray (eds.). *A Companion to Postcolonial Studies*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005.

White, Hayden. *The Content of the Form*. Baltimore and London: John Hopkins University Press, 1987.

عزمي بشارة

في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟

حاز مصطلح "السلفية" مقدارًا كبيرًا من التعريفات والشروح والاستعمالات المختلفة، ومع ذلك لا يزال كثير من الدارسين والكُتّاب يتداولون المصطلح إما بالتبسيط وإما بالاختزال وإما بالنقل المتواتر عن السلف؛ وما فتئ الفهم السائد للسلفية يدور على ثلاثية "الكتاب والسُنة" و"نبذ البدع" و"إنكار المُلحدات". أما هذا الكتاب فينظر إلى السلفية لا كمفهوم مجرد ذي معنى اختزالي، بل كمصطلح له تاريخ، وله سياق تاريخي أيضًا، خضع لتعديلات جوهرية في معناه ودلالته معًا. ثم إن مفهوم السلفية ليس واحدًا، بل متعدد؛ فثمة سلفيات لا سلفية واحدة.

يدرس عزمي بشارة في كتابه السلفية باعتبارها سلفيات؛ فمنها الإصلاحية والدعوية والجهادية والعلمية، علاوة على السنية والشيعية وغيرها، ويحفر عميقًا في التاريخ الإسلامي ليؤسس مدخلًا علميًا لفهم العلاقة بين السلفية والوهابية، ويقيم تفاعلًا معرفيًا بين سلفية "أهل الأثر" القدامى وسلفية ابن تيمية.

في هذا الكتاب، يعود عزمي بشارة إلى الحفر في ثنايا التاريخ الإسلامي ليعالج السلفية في ظهوراتها المتعددة، ويستولد من ذلك فهمًا معاصرًا لها من خلال التصدي لإشكالية المصطلح على المستويين الفكري والتاريخي، ومن خلال دراسة حنبلية محمد بن عبد الوهاب وسلفية محمد رشيد رضا، فضلًا عن تمثلات السلفية في النطاق الفقهي، ومقارنة ذلك بالسلفيات المسيحية التي ظهرت في حقبة "الإصلاح الديني" الأوروبية.

عبد الوهاب سويسي | Abdelwaheb Souissi*

حجاجية الترغيب في العمل والتحضيض عليه: المثل الشعبي التونسي أنموذجًا

Arguing for Work Ethic: Popular Proverbs in Tunisia

ملخص: تنطلق هذه الدراسة من رؤية قوامها أنَّ التراث الشعبيّ بما يشتمل عليه من فلكلور وعادات وتقاليد، وغير ذلك من الموروث، ظاهرة تاريخية يلتقي فيها الحاضر والماضي، ومن أنَّ مقاربة التعبير الثقافيّ الشعبيّ من شأنها أن تزيدنا معرفةً بالوعي الجماعيّ لذوي هذا التعبير؛ بالنظر إلى أنَّ كثيرًا من تمثلاتهم ومبادئهم وقيمهم ثاوية في العامية التي يتداولونها، وفي ذلك ما يزيدنا وعيًا بأنفسنا أيضًا. وتبحث الدراسة - من خلال منظور حجاجيّ - في ظاهرة ثقافية لامادية موضوعها الترغيب في العمل والتحضيض عليه، استنادًا إلى أمثال شعبية تونسية وما تعلّق بها من تعبير فنيّ آخر؛ من قبيل «الشعر الشعبيّ»، و«الأغنية»، و«الحكاية». وفي أثناء ذلك تُعنى الدراسة ببعض النواحي الأدبية في الثقافة الشعبية، وتسعى إلى تحليل ما اشتهرت به هذه الثقافة من أقوال سائرة مرتبطة بموضوع العمل، محاولة تبين خصائص البيئة الاجتماعية التي نشأت فيها هذه الأقوال وما اختزنته من قيم أخلاقية وإشارات تاريخية متصلة بزمن القول، بحسب ما يُسفر عنه زمن الخطاب من هذه التّمثلات، مستهدفةً استجلاءَ ما تضمّنته الأمثال من علامات دالة على امتثال التقاليد الثقافية من جهة، وإرهاصات تغيير هذه التقاليد في المجتمع التونسيّ، أو محاولة تغييرها، من جهة أخرى.

كلمات مفتاحية: حجاج، مثل، عمل، بطالة، ثقافة، شعبية، عامية، تونس.

Abstract: This paper studies the folklore, customs, traditions, and other manifestations of popular heritage. Through these expressions many patterns, principles and values are manifested in an understandable vernacular. The study takes an argumentative perspective to examine the abstract cultural phenomena that are based on popular Tunisian proverbs and other popular literary and cultural forms such as poetry, song and storytelling that encourage a strong work ethic. At the same time, the study is concerned with some literary aspects of popular culture and seeks to analyze Tunisian aphorisms that relate to work in order to better understand the social environment, values and heritage of the society that produced them. It investigates the signals compliance with cultural traditions on the one hand, and the implications of changing traditions in Tunisian society.

Keywords: Proverb; Employment; Unemployment; Culture; Popular Culture; Colloquialism; Tunisia.

* محرر في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، حاصل على الماجستير في اللغة والآداب والحضارة العربية من كلّية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، تونس.

Arabic editor at the ACRPS. Holds a master's degree in Arabic Language, Literature and Civilization from the Faculty of Arts and Humanities, Sfax University, Tunisia.

مقدمة

تُعدّ الأمثال الشعبية السائرة، على غرار العادات والتقاليد الشائعة، من أبرز الدلائل على أنَّ التاريخ لا يتحدّد بوصفه زمنًا ماضيًا منقطعًا عن الحاضر، أو مستقلاًّ عنه، وأنَّ الماضي نفسَه عاملٌ مُؤثّر في الحاضر والمستقبل[1]. ومن هذا الوجه، فإنّ كل ماضٍ نُقاربه، أو نحاول مقاربته، لا يكون إلاَّ بمنزلة «كائن حيّ» كلما تمثله الوعي أو اقتضاه، وهذا يعني أنَّ الماضي إذا استُحضر، من خلال الأقوال أو الأفعال أو الأحوال، غدَا حاضرًا معاصرًا لزمن استحضاره، حتى في حال تعلقه بوقائع تالدة أو أحداث غابرة[2]؛ ومن ثمَّة نذهب إلى القول إنَّ المادة التاريخية التي تكون في صيغة أمثال سائرة وعادات وتقاليد شائعة، على سبيل المثال، ليست قيدَ ماضٍ أفَل وانقضى ما دامت بين حين وآخر تُستحضر في الأذهان وتجري على اللسان. وفي هذا المعنى يقول روبن جورج كولينغوود Robin George Collingwood: «إنَّ التاريخ هو الماضي الذي يقوم المؤرخ بدراسته، لكنّ هذا الماضي ليس ميتًا؛ إنه بمعنى ما ماضٍ لا يزال يعيش في الحاضر»[3].

بناءً على هذا القول، من الممكن أن تكون دراسة الأمثال الشعبية مدخلاً إلى تعرّف ذهنية مجتمع ما وسيكولوجيته. فما يكثر تداوله في اللسان لا يبعُد أن يكون راسخًا في الأنفس والأذهان، وما يُحتذَى من الأقوال حريٌّ أن يكون له وجود متمكّن في الواقع في أغلب الأحوال، خصوصًا أنَّ الأمثال - من خلال منظور أنثروبولوجيٍّ - لا تُعَدّ من الظواهر الفردية أو الخاصة، بل هي تعبير ثقافيّ داخل الظاهرة الاجتماعية برمّتها[4]، ومثل هذا الأمر مؤكدٌ لأهمية البحث في مجال الأمثال وما كان منها بسبيل ما.

وفي هذا السياق القائم على التعالق ما بين المكوّن الثقافي والمكوّن الاجتماعي، نخصص القول فنُشير إلى علم الأنثروبولوجيا الثقافية[5]، وإلى توجّه هذا العلم بعد الحرب العالمية الثانية إلى دراسة المجتمعات الريفية والحضرية. فبعد أن كانت الأنثروبولوجيا تهتمّ بدراسة الإنسان البدائي على نحوٍ خاص، نشأت علوم موضوعها دراسة الشعوب[6]. ونتيجةً لذلك، تنبَّه الوعيُ الثقافيّ والجماليّ، لوجود «فرائدَ» أدبية لدى الشعوب غير مستكنّة في المظانّ المعرَّفة والمعلَّمة من أمّهات الكتب وعيون الدواوين، بل مبثوثة في النسيج المجتمعيّ العامّ وتضاعيف مكوّناته المتنوعة.

(1) يرى فريدريش هيغل أنَّ التاريخ عملية خلّاقة تظهر من خلالها قيم جديدة؛ فهو «ليس الماضي والحاضر فقط، بل إنه المستقبل أيضًا»، انظر: فيصل عباس، **الفلسفة والإنسان: جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة** (بيروت: دار الفكر العربي، 1996)، ص 202.

(2) إنّ التاريخ بأجمعه، في نظر بنديتو كروتشه Benedetto Croce، تاريخٌ معاصر؛ بمعنى أنَّه يتألف من رؤية الماضي من خلال «عيون» الحاضر، وفي ضوء مشكلاته، انظر: كريستين نصار، **الإنسان والتاريخ** (لبنان: جروس برس، 1991)، ص 161.

(3) المرجع نفسه.

(4) تُعرَّف الأنثروبولوجيا بأنّها «علم دراسة الإنسان طبيعيًا واجتماعيًا وحضاريًا»، ومن ثمّة فإنّها لا تدرس الإنسان بوصفه فردًا، بل على أساس أنه «كائن اجتماعيّ»، انظر: شاكر مصطفى سليم، **قاموس الأنثروبولوجيا** (الكويت: جامعة الكويت، 1981)، ص 56. بناءً على ذلك، ليست الأمثال من الظواهر الفردية حتى في حال افتراض قائلٍ أوّلَ لمثل من الأمثال، بل إنّها نسيج اجتماعي tissu social تتعالق مع أنسجة أخرى داخل الظاهرة الاجتماعية.

(5) تُعرَّف الأنثروبولوجيا الثقافية بأنها العلم الذي يهتمّ بدراسة الثقافة الإنسانية، ويُعنى بدراسة أساليب حياة الإنسان وسلوكه النابع من ثقافته. وتدرس هذه الأنثروبولوجيا الشعوب القديمة والشعوب المعاصرة أيضًا، انظر: رالف بيلز وهاري هويجرا، **مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة**، ترجمة محمد الجوهري (القاهرة: دار النهضة المصرية، 1977)، ص 21.

(6) شاكر مصطفى سليم، **المدخل إلى الأنثروبولوجيا** (بغداد: مطبعة العاني، 1975)، ص 17-18.

غير أنَّ العرب، مقارنةً بشعوب أخرى كثيرة، تأخّرت كثيرًا في الإفادة من دراسة ثقافتها الشعبية وفولكلورها الزاخر بالكثرة والتنوّع. ولعل من أسباب رغبة كثير من المثقفين العرب عن «اكتشاف» مدوناتهم الشعبية استشراء التقابل بين «الشعبيّ» و«الرسميّ»، وكفى بهذا الفهم دليلًا على أنَّ العامية لا تُقارب استنادًا إلى ماهيتها في حدِّ ذاتها، بل بوصفها مقابلةً لغيرها؛ فكأنَّ كينونتها المُمْكنة لا تكون إلّا في وجود ذاك المقابِل «الرسميّ»، ثمَّ إنَّ «الشعبيّ» صنوٌ للمدنس في حين أنَّ «الرسميّ» صنوٌ لـ «الأصيل» والـ «نقيّ»؛ على الأقل من خلال وجهة نظر تفرضها السلطة الاجتماعية أو السياسية. ولقد كان التوجس بالعامية شديدًا، إلى حدِّ عَدّها خطرًا على اللغة العربية الفصيحة[7]، ووَقَر في أفهامٍ كثيرة أنَّ إيلاء الثقافة الشعبية أيَّ أهمية لا بدَّ أن يعنيَ غبْنًا ما للثقافة الرسمية قلَّ أو كثُر.

وممَّا يزيد العلاقة بين اللغة الفصيحة والعامية اختلافًا وتقابلًا أنَّ التدوين في أوضاع الواقع اللغويّ يكاد يكون مقصورًا على استعمال اللغة الفصيحة، وأنَّ العامية لا تكاد تُستعمل في شؤون التدوين إلّا لِمامًا، وبما أنّ الكلام المدوَّن تربو قيمته - بحسب مألوف الناس وعوائدهم - على الكلام الشفهي، فقد أدّى هذا الأمر إلى تداعي منزلة العامية في الوعي الاجتماعي السائد. غير أنَّ العامية نفسها، من الناحية الشفهية تحديدًا، هي المتمكّنة في الواقع اللغوي المعيش. وهكذا نكون بإزاء مفارقة جليَّة مفادها أننا، في أغلب الأحيان، نتكلّم بغير ما نكتب ونكتب بغير ما نتكلّم؛ ومن ثمَّة ينشأ سؤال عن تبعات هذه المفارقة المُترَعة بـ «الازدواج» والتناقض، وعن نتائجها من الناحيتين النفسية والاجتماعية.

لا ريب في أنَّ العامية أكثر تداولًا في الحياة اليومية من اللغة الفصيحة. وبناءً على هذه الحقيقة المعيشة لا يكون إقصاءُ الثقافة العامية من الدراسة العلمية إلّا إقصاءً لمكونات نفسية واجتماعية كثيرة خاصة بالمنتمين إلى هذه الثقافة، ولا سيما أنَّ تعلّم اللغة الفصيحة يكون من الناحية الزمنية أمرًا معاقبًا لتعلّمٍ العامية. فهذه هي «اللغة الأمّ»، أمَّا تلك فهي «لغة ثانية». ومن خلال هذا المنظور تزداد أهمية إيلاء الثقافة الشعبية مكانةً خاصةً، ومن خلال المنظور نفسِه تأتي هذه الدراسة بوصفها محاولةً لمقاربة الوعي واللاوعي القائمين اللذين يحكمان أفراد المجتمع التونسي وجماعاته ويعملان في توجيه هؤلاء إلى التزام أشياء وترك أشياء أخرى؛ وذلك من خلال أمثال شعبية تونسية متعلقة بالعمل أساسًا، فالإنسان حيثما كان لا يمكن إلّا أن يكون بسبيل من العمل أو بسبب منه[8].

(7) رأينا أن نستعمل كلمة «الفصيحة» بدلًا من «الفصحى»؛ لأنّ تلك الكلمة - على خلاف هذه - لا تشتمل على دلالة ذات قيمة تفضيلية.

(8) يُعدّ العمل ضرورةً بيولوجيّةً متعدّدة الوظائف؛ فالإنسان - لا محالة - يحتاج إليه في معيشته، وفي حفظ بقائه. فضلًا عن ذلك، ليس العمل أداةً للعيش فحسب؛ بل إنّه، في حدّ ذاته، لا يكون بمعزل عن الضرورة الحيوية. ومن هذا الوجه، يُعدّ مقتضًى من مقتضيات الوجود نفسِه، انظر:

Karl Marx & Friedrich Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt* (Paris: Éditions sociales, 1950), p. 23

ثمّ إنَّ في العمل جانبًا أخلاقيًّا؛ من قبيل بذل الجهد في إتقانه، وفيه أيضًا جانب «وجوديّ» مجاوز للوظيفة الأداتية؛ على غرار تحقيق الذات أثناء أدائه، وطرح أسئلة «كبرى» متعلّقة به. ومثل هذه الجوانب إنّما هي من ضرورات الإنسان الحيوية. للاستزادة في هذا الشأن، انظر:

Nadia Taïbi, «Le temps de travail,» *Sens-Dessous*, no. 3 (Février 2008).

إنَّ العمل من أهمِّ الظواهر التي يحتاج إليها الإنسان في وجوده الاجتماعي والنفسي. وقد تكفي الإشارة إلى أهمية هذه الحاجة من خلال السمة الاجتماعية لظاهرة العمل، فالأعمال كلّها - على اختلافها - ترتبط في النهاية بعلاقات إنتاجية معبِّرةً عن وقائع وأحوال متداولة في المجتمع، وعن عادات وتقاليد تحكمه؛ صريحةً كانت أو ضمنية، إضافةً إلى تعبيرها عن قيمٍ سوسيولوجية وأكسيولوجية.

بناءً على ما تقدّم، لنا أن نُيمّم شطر الأمثال الشعبية التونسية عسى أن نتعرّف من خلالها الشخصيةَ التونسية الجماعية، وما تتلبّس به ذهنيتها من قيم ورؤًى متعلقة بالعمل، على أنَّ السبيل التي ننتهجها في ذلك ليست تمجيديةً ولا استهجانيةً؛ إنها سبيلٌ تحاول أن تكشف خصائص ثقافية عامَّة يتَّسم بها المجتمع التونسي من خلال أمثاله خاصةً. وإذا كان المَثل هو «القول الوجيز المرسل ليُعمل عليه»[9]، فما هي العوامل الحجاجية التي من شأنها أن تنقل الأمثال من «أقوال» إلى «أعمال»، ومن «الوجود بالقوة» إلى «الوجود بالفعل»؟ وكيف تشتغل هذه العوامل فتثبِّت نوعًا من السلوك وترسِّخه، أو تعمل في نفيه وإفنائه؟

حجة الأغلبية

كثيرًا ما يتردد في الثقافة الشعبية التونسية مَثل هو «الناسْ الكُلْ تِجْرِي وْرَا الخُبْزَة». ومن خلال المكونات المعجمية التي تدل على الشمول (الناس، الكلّ، الخبزة)، واستنادًا إلى أنَّ هذه الأسماء قيدَ التعريف، يصير هذا المثل بمنزلة حقيقة تقريرية لا تقبل استدراكًا ولا استثناءً[10]؛ ومن ثمَّة يمكن القول إنَّ حجة الأغلبية التي تحضّ على العمل تتجاوز «الأغلبية المطلقة» إلى «الأغلبية الكلّية». وبناءً على هذا المثل السائر بين الناس المنتمين إلى أوساط اجتماعية مختلفة، لنا أن نرى في شموليته نوعًا من الإجماع الاجتماعيِّ الذي يوجب العمل على كل امرئ قادرٍ عليه. فكأنَّ الانبتات عن العمل، في حال القدرة عليه، يُفضي إلى الخروج من الحال الإنسية إلى حالٍ أخرى دونها، وكأنَّ «العضوية الاجتماعية» لا تكون إلَّا بالعمل. ومن المهمّ أن نشير في هذا المقام إلى اشتمال المثل المذكور على «قيمة إخبارية»[11] تستدعي عملاً إنجازيًا يضطلع من خلاله المثل بدور اجتماعي «إيجابيّ»؛ ذلك أنَّه يستند إلى وجهة نظر تعليمية من شأنها أن ترسِّخ قيمة العمل في المجتمع كلما تداولته الأجيال بملفوظ اللسان أو لسان الحَال.

(9) ضياء الدين بن الأثير، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج 1 (بيروت: المكتبة العصرية، 1995)، ص 42.

(10) لا تقتصر وظيفة الأدوات اللغوية في الخطاب على إيقاع الاتساق بين الوحدات الدلالية، بل إنها تضطلع في الآن نفسه بدور حجاجيّ؛ ومن ثمّ تُوسم هذه الأدوات بأنها ذات «وظيفة مزدوجة»، انظر:

Dominique Maingueneau, *Pragmatique pour le discours littéraire* (Paris: Nathan, 2001), p. 54.

(11) يمكن التمثيل لـ «القيمة الإخبارية» التي يكتسب من خلالها المثل «قيمة تعليمية» بـ «الخبر الابتدائيّ» عند البلاغيين، ويكون هذا الخبر خاليًا من أيِّ مؤكِّد؛ سواء كان مُثبتًا أو منفيًا، وتُعَدّ «الإخبارية» شرطًا أساسيًا يجري بمقتضاه الكلام؛ إذ يُفترض - عادةً - أن يُعرِّف الباثُّ المتلقي أمرًا لم يكن يعلمه من قبلُ، انظر: محمد بن عبد الرحمن القزويني، **الإيضاح في علوم البلاغة** (بيروت: دار الجيل، 2010)، ج 1، ص 76؛ وانظر أيضًا:

Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire: Principes de sémantique linguistique* (Paris: Hermann, 1980), p. 133.

الحجة الدينية

ربما يزداد معنى المثل «الناسْ الكُلْ تِجْرِي وْرَا الخُبْزَة» بيانًا من خلال تمثّل صورة تشخيصية له يُؤخذ فيها بالحسبان فعلُ جري الناس - وهم كثُر - وراء «الخبزة» التي وردت في صيغة المفرد. وفي مثل هذا المقام يمكن استحضار الآية ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ (المطففين: 26)، كلما تعلق الأمر بعمل صالح. يُضاف إلى ذلك أنَّه في الإمكان إجمال ما أولاه الإسلام من قيمة للعمل في الصلة المنعقدة بين العمل والجزاء في الدنيا وفي الآخرة، وفي هذا المعنى يمكن الاستدلال بالآية ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (النحل: 97).

وفي السياق المَثليّ، كثيرًا ما تُعقد في الأمثال صلة بين العمل والجزاء الناجم عنه. ومن أمثلة ذلك المثل الشعبي «الله يجْعَلْ كل من زرَعْ يَحصدْ»، والمثل الفصيح «لكلّ عمل ثوابٌ»[12]. ومن خلال أسلوب الدعاء الوارد في المَثل الشعبي المذكور آنفًا نتبين أنَّ العامل يحظى، من الناحية الاجتماعية، بنوع من الـ «رضا» والـ «تزكية»، وبـ «مقبولية» اجتماعية - دينية، على خلاف العاطل من العمل وهو قادر عليه؛ لذا يوسم ذاك العامل، بحسب التعبير المجتمعيّ الذائع، بأنّه «مواطن صالح». ثمّ إنَّ مدار الدعاء الذي يعقد صلة بين «الزراعة» و«الحصاد» في المثل المذكور، إنما هو على إرادة تَمتين الصلة بين العمل وجزائه، خصوصًا أنَّ القوَّة التي يُتوجَّه إليها في تحقيقه هي القوَّة الإلهية. وفي المعنى نفسه، تقريبًا، نُلفي المثل «اعمل الخير تلقى الخير»؛ بوصفه مؤكدًا للصلة بين العمل والجزاء. وفي مثل هذا المقام يمكن استحضار آيات عديدة يجري فيها عطف العمل الصالح على الإيمان، من بينها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: 277)، و﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾ (العنكبوت: 58)، و﴿أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (السجدة: 19). ومن أمثلة مقابلة عمل الخير بالخير ما ورد في الحديث النبوي: «لا يَغرسُ مسلمٌ غرسًا، ولا يزرع زرعًا، فيأكل منه إنسانٌ ولا طائر إلاَّ كان له أجرٌ»[13].

ومن وجوه التعالق بين الأمثال والدين، في موضوع العمل، المثل القائل: «كولْ بِعرَقْ جْبِينكْ، خِير من اللِّي تبيعْ دِينك». ويدل هذا المثل على أنَّ المرء لا يستفيد من عوائد عمله على سبيل الإضافة والزيادة فحسب، بل إنَّ من وجوه إفادته أيضًا أنّ عمله يُجنِّبه مساوئ كثيرة من الممكن أن تتلبَّس به، أو يتلبس بها، في حال التزامه حال البطالة؛ من بينها التسوّل والكدية، وفي هذا المعنى يمكن أن نذكر الحديث النبوي: «لأَنْ يأخذ أحدكم أحبله فيأتي الجبل، فيجيء بحزمة حطب على ظهره، فيبيعها فيستغني

(12) أحمد بن محمد الميدانيّ، **مجمع الأمثال** (طرابلس - لبنان: دار الشمال للطباعة والنشر والتوزيع، 1990)، ص 656.

(13) عبد المؤمن بن خلف الدمياطي، **المتجر الرابح في ثواب العمل الصالح**، تحقيق عبد السلام محمد أمين عبد المؤمن بن خلف الدمياطي (بيروت، دار الكتب العلمية، [د.ت.])، ص 118.

بثمنها، خيرٌ له من أن يسأل الناس، أعطوه أو منعوه»[14]. وفي هذا السياق أيضًا يمكن الاستدلال بالحثّ على العمل والنهي عن التواكل بالحديث: «المسألة كَدٌّ يَكُدُّ بها الرجل وجهه، فمن شاء أبقى على وجهه، ومن شاء ترك، إلّا أن يسأل ذا سلطان أو يَنزل به أمرٌ لا يجد منه بدًّا»[15]، والحديث: «ما يزال الرجل يسأل الناس، حتى يأتي يوم القيامة ليس في وجهه مُزعة لحم»[16]. وقيل في المقارنة بين هذه الحال وتلك: «اليد العليا خير من اليد السفلى». وهذا القول الكنائيّ ذائعٌ في المجتمع التونسيّ.

ومن دلائل حثّ الدين على السعي في طلب الرزق والتزام التعفف، أيضًا، الحديث الآتي: «مَرّ على النبي صلى الله عليه وسلّم رجل، فرأى أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم من جلَده ونشاطه ما أعجبهم، فقالوا: يا رسول الله، لو كان هذا في سبيل الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: 'إن كان خرج يسعى على ولده صغارًا فهو في سبيل الله، وإن خرج يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله، وإن كان يسعى على نفسه يَعفّها فهو في سبيل الله، وإن كان خرج رياءً وتفاخرًا فهو في سبيل الشيطان'»[17]، وممّا ورد في الحديث في شأن الحث على العمل والتعفّف أيضًا: «ما أكل أحدٌ طعامًا قطُّ، خيرًا من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده»[18]. ثمّ إنّ الحثّ على العمل يكون حتى في المظانّ الزمنية التي لا يُتوقّع فيها أيّ التفات إلى عمل. فالحديث النبويّ: «لو قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة فإن استطاع أحدكم أنْ لا تقوم حتى يغرسها فليفعل»[19]، يحضّ على العمل من وجوه شتّى؛ من بينها أنّ العمل إذا كان مطلوبًا والساعة قائمة، فإنه من دون شك - بحسب قياس الأولى - لا يكون حكمه أدنى من المطلوب في سائر الأحوال، ويزداد هذا المعنى بيانًا من خلال تمثيل العمل في الحديث بغراسة «فسيلة»، ومعلوم أنّ الفسيلة[20] لا بدّ أن يمرّ عليها زمن حتى تنموَ ثمّ تثمر، وأنّه ليس كلّ فسيلة تُغرس تبلغ هذا المبلغ.

ومن الأمثال الشعبية التي يُستحضر فيها الدين في سياق التحضيض على العمل «اعملْ الفرض وانقب الأرض» و«أدِّ الفرض وانقب الأرض»، وفي هذا المقام يمكن أن نذكر الآية ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الجمعة: 10)؛ فالعمل من هذا الوجه ليس مقصورًا على التعبد في مفهومه الخاص، بل إنّه يشمل الكسب الدنيويّ في نطاق ما يوجبه ذكر الله المقترن بالفلاح مع اجتناب ما نهى عنه.

---

(14) **سنن ابن ماجة**، حققه شعيب الأرنؤوط وآخرون (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009)، ج 3، ص 46.

(15) انظر: **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988)، ج 8، ص 181.

(16) انظر: محمد بن إسماعيل البخاريّ، **صحيح البخاريّ** (بيروت: دار طوق النجاة، 2001)، ج 2، ص 123.

(17) سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الأوسط**، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني (القاهرة: دار الحرمين، [د.ت])، ج 7، ص 56.

(18) البخاري، ج 3، ص 57.

(19) محمد بن عبد الواحد المقدسي، **الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما**، تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش (بيروت: دار خضر للطباعة والنشر، 2000)، ج 7، ص 264.

(20) الفَسِيلة: النخلة الصغيرة، انظر القول: «البتلة من النخل الوَدِيَّة، وقال الأصمعي: هي الفسيلة التي بانت عن أمّها»، محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ط 3 (بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1994)، ج 11، ص 42.

حجة الحماسة الشعبية

ليس الدين وحده، في معناه الخاص، هو الموجّه لانتهاج العمل شِرعةً. فـ «الحماسة» الاجتماعية - ولا سيما الشعبية - ذات سلطان في هذا الشأن. وقد ورد في الأمثال «الخيلْ إذا تلجِّمتْ، والرّجَالْ إذا تْحَزّمتْ»، ويمكن أن نتبين بعض ما في هذا المثل من استحثاثٍ للمرء على التزام العمل منهاجًا استنادًا إلى قيمة «الفتوّة الاجتماعية». ففي المَثل: تعبير جليّ عن هذه القيمة من جهة ارتباطها بـ «الفروسية» وعلوّ المكانة؛ ذلك أنَّ المشابهة بين حال الخيل وحال الرجال تُضفي وجاهةً ومهابةً على أصحاب العمل وأهله. ولئن كانت مثل هذه المنزلة مطلقةً؛ بالنظر إلى حذف جواب الشرط في هذه الحال وتلك، حتى أنَّ ترجمان لسان حال المخاطَب ربما يكون: «ماذا سيحدث إذا تلجِّمتْ؟ ماذا سيحدث إذا تْحَزّمتْ؟»، استعظامًا وإكبارًا، فإنَّ حال الخيل وحال الرجال مقيدتان؛ والقيد في هذا السياق إمّا لجامٌ وإمّا حزامٌ، ومن وجوه هذا التقييد في الحالَين اشتراكهما في أداء ما هو «نافع» من منظور براغماتيّ. فكما أنه لا يُنتفع بفرسٍ من غير لجام، لا يكون انتفاعٌ برَجلٍ من غير حزام؛ كنايةً[21] بالحزام عن العمل، وعن أنَّ العمل من مقتضيات الرجال القادرين عليه. ثمّ إنَّ قيد الرجل في هذا المقام معبِّر عن احتفاءٍ به من وجهين؛ أحدهما أنَّ الخيل لا تبلغ ما يليق بها من الجمال والكمال، من منظور الذائقة الفنية الاجتماعية الماتحة من قيم «الفروسية»، إلاَّ في حال كونها ذات لجام. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الرجال؛ إذ إنهم من المنظور الاجتماعيِّ نفسه لا يكونون كذلك (أي رجالًا) بمعزل عن العمل. ثمّ إنَّ المشابهة بين قيد الخيل (اللجام) وقيد الرجال (العمل) تنجلي بناءً على أنَّ القيد في كلتا الحالتين يُثقل صاحبه، إلاَّ أنه يُعلي من شأنه من جهة المنزلة والمكانة. أمَّا وجه الاحتفاء الآخر فهو يمتح من اقتران الحزام بفنون قتالية معروفة في الوعي المجتمعيّ الذي يُتداول فيه المثل، موسومة بالقوّة والفتوّة.

يمكن أن يكون الحزام، أيضًا، كنايةً عن التفرغ لعمل ما وصَرْف الجهد إليه وقَصْره عليه؛ على غرار المثل «شمّر على ذراعك» الذي يدل على بلوغ المطلوب بالعمل الدؤوب، مع توكيد سجيَّة الاعتماد على النفس سلوكًا ومنهاجًا. ويمكن أن نلاحظ، من خلال دلالة المثلين على العمل، أنَّ الحزام والتشمير كلاهما متعلق باللباس، فكيف جاز اشتراكهما في الحث على العمل على الرغم ممَّا يبدو بينهما من تباين؛ بالنظر إلى أنَّ كنائية الحزام في تعلقها باللباس «إضافية» وكنائية التشمير في تعلقها به «إزاحية»؟

إذا كان التشمير عن الذراع تخليصًا لها ممَّا قد يعوقها من لباس أثناء عملها على جهة التفرّغ له وصرف النظر بجملته إليه، فإنَّ الحزام - وإن كان أداةً مضافةً إلى اللباس - يؤدّي هذه الوظيفة أيضًا، ووجه ذلك أنَّ اتخاذ حزام يترتّب عليه تشميرٌ ما عن القدمين؛ ومن ثمّة تنطلق اليدان والرجلان في العمل من دون معوّق ولا معطّل. وعلى سبيل توضيح ذلك، يكفي أن نتمثّل مُزارعًا يحفر في الأرض لغراسة شجرة وقد شمّر عن ذراعيه، وعن قدميه بعَقد حزامه أو إزاره. وهكذا، يتكامل المثلان في الدلالة على

(21) تُعرّف الكناية بأنّها «كلّ لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبَي الحقيقة والمجاز، بوصفٍ جامع بين الحقيقة والمجاز، والدليل على ذلك أن الكناية في أصل الوضع أن تتكلم بشيء وتريد غيره، يقال كنّيت بكذا عن كذا. فهي تدل على ما تكلمت به وعلى ما أردته في غيره»، انظر: ابن الأثير، ج 2، ص 182.

التجرّد للعمل، وفي الدلالة على «العمل اليدويّ» وعلى بيئة في طور البداوة، ولا سيما في المثل الذي استُحضرت فيه الخيل، وجرى فيه تخصيص الرجال بالعمل من دون النساء[22].

ومن الأمثال المتعلقة بالحماسة والجَلد والبسالة والهمّة في أداء العمل، قولهم: «يَحْفرْ فِي الحِيطْ بْظَفْرهْ»، كناية عن «شدَّة المكابدة والعناد»، وقولهم: «عِينْ فِي المَخْلة وْعِينْ فِي النَّادِرْ»[23]، كنايةً عن الانتباه إلى جميع جوانب العمل، أو كنايةً عن تعدّد الأعمال. وربما يجري التحضيض على العمل من خلال ظرف زمانيٍّ مخصوص، إذ يُقال: «اللِّي يْحِبّ اللُّلُّو يِسْهَر الليلْ بْكلّو»[24]؛ فمعنى هذه الأمثال معقود بالمبالغة في العمل وفي أدائه، ومعقود أيضًا بالحرص على تحصيل الفائدة في أيّ وقت، ليلاً كان أو نهارًا. ومن الأمثال التي تحثّ على تحمّل المشقة في أداء الأعمال والصبر على ما فيها من عناءٍ ومشقة «كلّ شَيْء دْوَاه الصبْر إلاَّ قِلّة الصبْر».

وتجري أمثال كثيرة في التحضيض على العمل باكرًا، استنادًا إلى الحماسة قيمةً أخلاقيةً، منها «بكّرْ تاكل السّفَنْجْ»[25]، و«الجَرْي يْعَلّمْ السّبقْ»؛ على سبيل إذكاء المنافسة. وفي المثلين يُعَدّ زمن بدء العمل في حدّ ذاته من دلائل إيلائه قيمةً خاصةً. وفي مثل هذا المعنى قيل: «القُومان [النهوض] بكري بالذهب مِشري»، وقيل أيضًا: «اللِّي ضَاعْ صْباحُو ضَاعْ رباحو»، و«اللِّي ضَاعْ صُبحُه ضَاعْ ربحُه»[26]، وهذه الأمثال لا تؤدي وظيفة الحث على العمل فحسب، بل إنها تحض على ذلك من خلال ابتدائه باكرًا؛ سواء كان تحضيضها من خلال الإغراء بفوائده، أو من خلال التحذير من نتائج المخالفة عن ذلك في حال الركون إلى الكسل والخمول.

وكثيرًا ما يُستحضر المثل «ذرَاعِكْ يَا علاَّفْ»؛ بوصفه مثلاً باثًا للحماسة في النفس، حافزًا لها على الإقبال

(22) استنادًا إلى طاقة المثل الشعبيّ الكنائية على نحو خاصّ، يُلاحَظ ارتباطه الوثيق بسياقه التاريخي - الاجتماعي. غير أنّه في ارتهانه بالكنائية التي يستمدّ منها دلالته التفسيرية يقتضي - بوصفه مثلاً - أن يكون مُرسلاً، وهذا يعني أن يتحوّل التفسير نفسُه إلى طاقة تأويلية تُتيح له حضورًا في سياقات مختلفة عن مِهاده الذي نشأ فيه أو موئله الذي يحيل عليه.

(23) «المخلة»: الجراب. والنّادِر، أو المندرة: مكان درْس الحبوب، وربما كانت «المندرة» مستعارة من النُّدرة في اللغة الفصيحة؛ ولا سيما أنّ الأمر يتعلّق بحدث موسميّ ذي شأن حيويّ.

(24) في السياق نفسه نُلفي قول الشافعي:

بقَدْر الكدِّ تُكتسب المعالي ... ومن طلب العُلا سَهر الليالي

ومَن رامَ العُلا مِن غير كَدٍّ ... أضاع العُمر في طلب المُحال

تَرُوم العزّ ثم تنام لَيلًا ... يغوص البحرَ مَن طلب اللآلي

انظر: محمد بن إدريس الشافعيّ، **ديوان الشافعي**، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1985)، ص 108. ويمكن عَدّ التعالق الدلالي بين المثل التونسي وقول الشافعي من دلائل فاعلية المكوّن الديني في المجتمع التونسي؛ كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك في الكلام على الحجة الدينية خاصةً.

(25) «السّفنج» هو «الفطائر».

(26) نشير، في هذا المقام، إلى أنّ «التبكير» قيمة تالدة محمودة في الثقافة العربية. يقول امرئ القيس مفتخرًا:

وَقَد أَغتَدي وَالطَيرُ في وُكُناتِها ... بِمُنجَرِدٍ قَيدِ الأَوابِدِ هَيكَلِ

مِكَرٍّ مِفَرٍّ مُقبِلٍ مُدبِرٍ مَعًا ... كَجُلمودِ صَخرٍ حَطَّهُ السَيلُ مِن عَلِ

انظر: **ديوان امرئ القيس بن حجر الكندي**، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي (عمّان: دار عمّار، 1991)، ص 74.

على العمل والاستغراق في أدائه. وفي هذا المثل ترتبط كلمة «علاَّفْ» الواردة في صيغة المبالغة - في اللغة الفصيحة وفي العامية أيضًا - ارتباطًا شَرطيًا بكلمة «ذرَاعِكْ». وعلى سبيل التمثيل لهذا المعنى، يمكن القول إنَّ هذا المثل بمنزلة جملة نحوية مشتملة على تركيب شرطي في العربية الفصيحة. وفي هذه الحال تكون عبارة «ذرَاعِكْ» بمنزلة فعل الشرط. أمَّا عبارة «يَا علاَّفْ» فتكون بمنزلة جواب الشرط الذي لا يتحقّق إلاَّ بتحقّق فعله؛ بمعنى أنَّ المخاطَب في المثل لا يكون «علاَّفًا» إلاَّ بقدر ما يكون عاملاً. وفي المثل جرَت التكنية بال «ذراع» عن العمل ضِمن خطاب إغرائيٍّ يحث على العمل من جهة ما يقوم مقام الفعل الشرطيّ ونتيجته؛ ذلك أنَّ الذراع تدل في الآن نفسه على إنجاز العمل وعلى اجتناء ثماره أيضًا. فمثلما تكون الذراع أداةً للعمل، تكون كذلك أداةً لتناول ما عذُب وطاب من حصيلته ونتيجته، ولعل من وجوه المواءمة بين هذا المعنى وذاك، من الناحية الدلالية، أنَّ الذراع تشتمل على معنى القوة في العامية، فضلاً عن أنها أداة قياسية، وهكذا يكون اجتناء ثمر العمل بمقدار قوة العمل ومداه؛ ذراعًا أو باعًا، أو أدنى أو أكثر، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة 7-8).

ومن وجوه الطرافة في ذلك المثل أنَّ صاحب الذراع لا يُنادى باسمه، بل بمنادى آخر مُستعار له («علاَّفْ»)، فكأنَّ المخاطبَ قد غلبت عليه صفة العمل الدؤوب إلى حدّ أنه لم يعُد يُعرف إلاَّ بها صفةً، بل إلى حدِّ غلبة الصفة على الموصوف؛ على سبيل الدلالة على المبالغة في نتائج العمل. ومثل هذه المكارم لا تأتي إلاَّ على قدر أهل العزم من العاملين المميَّزين.

ومن وجوه الطرافة في المثل المذكور، أيضًا، أنه يعتمد في مخاطبة العامل نتيجة العمل بدلاً من سببه؛ فالنداء هو « يا علاَّف»، وليس «يا صاحب الذراع» مثلاً. وهكذا تكون المبالغة في ادعاء معنى الكثرة والوفرة ضربًا من التكثيف الدلاليّ والإيغال في المعنى، فكأنَّ الأمر لا يرتكز على الذراع مقدّمةً وال «علاَّفْ» نتيجةً، بل على ال «علاَّفْ» مقدّمةً والذراع نتيجةً؛ ووجه ذلك أنَّ المخاطب صار ينادى بنتيجة عمله حتى أنه لم يعد يُنظر إلى عمله. فكونه دائب العمل بمنزلة الأمر المحصَّل بالنسبة إليه، ومن ثمَّة حلّت كلمة «علاَّفْ» محلَّ اسم علم المُخاطب. ولهذا الأمر وظائف عديدة في سياق القول المثليِّ؛ من بينها أنه ينبغي ألاَّ يُنظر إلى ما كان قد سُمّيَ به المرء، بل إلى ما يكون من عمله وكسبه، وفي هذه الحال يكون هو الذي ينحت اسمه بنفسه. يُضاف إلى ذلك اتسام المثل المذكور بالسَّعة والشمول، من جهة أنه غير مقيَّد باسمٍ معيَّن، ومن ثَمّ يكون كل مخاطب معنيًّا به[27].

يمكن أن ينتظم هذا المثلَ الوجيز («ذرَاعِكْ يَا علاَّفْ») - من جهة التحضيض على التزام العمل التزامًا دؤوبًا لاجتناء منافع كثيرة منه - سُلَّمٌ حجاجيٌّ ذو ثلاث درجات على الأقل[28]. ولعل ترتيبها اصّعاديًّا

(27) ذلك لا يعني أنّ الأمثال تخلو من ذِكر أسماء بعينها، أو أمكنة محدّدة أيضًا. وكيفما كانت الحال، لا تكون وجهة المثل نحو ما هو خاصّ وفرديّ، بل إنّه ينزع إلى ما هو عامّ وجماعيّ.

(28) يمكن أن يشتمل القول على أكثر من حجّة. وقد بيّن أنسكمبر وديكرو أنّ الحجج تتفاوت من حيث قوّتها؛ ومن ثمّ يمكن إدراجها في «سلالم حجاجيّة» Echelles argumentatives معبّرة عن تفاوت قوّتها، انظر في هذا الشأن:

Jean-Claude Anscombre & Oswald Ducrot, *L'argumentation dans la langue, Coll. Philosophie et Langage*, 3ème ed. (Bruxelles: Mardaga, 1995), p. 54.

شطرَ أعلى درجاته يكون بدْءًا من درجته الأولى القائمة على كلمة «علاَّفْ» في صيغة المبالغة، تليها الدرجة الثانية المبنيَّة على دلالته الكنائية، ثمّ الدرجة الثالثة المؤسّسة على إجراء النتيجة عُمدةً بدلاً من السبب.

ومن الأمثال الحاضة على العمل، المشتملة على لفظ «الذراع» وما هو أخصّ منه، وبسبيل منه أيضًا، في الآن نفسه، المثل القائل: «مَا يوكلِك العِيشْ كَان صْبَاعِكْ، ومَا يْطلعكْ مِالضيمْ كَانْ ذْرَاعِكْ»[29]. وفي هذا المثل يجري التحضيض على ضرورة التزام العمل والاعتماد على النفس بناءً على حجة قريبة المأخذ في الواقع المشهود. وفي السياق نفسه قيل: «اخْدِمْ عْلَى رُوحِكْ ودَبّرْ عِيشَة، لَا تْنفَعكْ فَاطْمَة وْلاَ عِيشَة»[30]. وفي هذا المثل يؤدّي الجِناس التامّ بين كلمة «عِيشَة» الواردة في فاصلة المَثل الأولى ومثيلتها في فاصلته الثانية وظيفة دلالية قائمة على أنَّ العيشة الحقّ لا تتحقق إلاَّ في حال اتخاذ المرء عملاً يعتمد فيه على نفسه. ونُلفي هذا المعنى في فاصلة المثل الأولى التي اقترنت فيها كلمة «عيشة» بفعل الأمر «اخْدِمْ» الوارد في صدارة المثل، في حين اقترنت مثيلتها («عيشة») بالنفي في فاصلته الثانية، فضلاً عن تذيّلها كلمات المثل. ومن مقتضيات الجناس بين الكلمتين أنَّ العمل يفضي إلى عيشة حقّ حتى إنْ لم يطلق عليها «عيشة»، وأنَّ الإعراض عن العمل لا يفضي إلى عيشة حقّ حتى إنْ أُطلق عليها اسم «عيشة». وفي هذا المعنى دلالة على أنَّ الإنسان ينحت اسمًا لنفسه من خلال عمله، ممدوحًا كان أو مذمومًا. وهكذا لا تكون عروة الأمر بالاسم، بل إنّ الشأن إنما هو بالمسمَّى الذي ترتفع مكانته أو تتدنى بحسب مكانته التي يوجبها العمل نفسُه.

وفي مقام التحضيض على العمل يُذكر المثل «يُوفَى مَال الجدّين وتبقى صنعة اليدين»[31] في التحضيض على الاعتماد على النفس، حتى لو كان الشخص المساعد من أولي القربى وأخَصِّهم. وإذا نظرنا في هذا المثل استنادًا إلى الناحية القصصية التي يتسم بها، أمكن القول إنَّ زمن حكايته مطابق لزمن خطابه[32]؛ فنفاد مال الجدَّين مقدَّم على صنعة اليدَين، ولا شكَّ في أنَّ هذه المطابقة من العوامل الحجاجية الإقناعية؛ من جهة أنَّ صدقيَّتها تمتح من واقعيَّتها التي أخذت منطق الزمن والترتيب الحدثيَّ بحسبان. ومن العوامل التي تزيد هذا المثل درجةً حجاجية، استنادًا إلى أنسكمبر وديكرو، أنه ينتهي بما يقتضي بقاؤه؛ أي صنعة اليدَين. ولو كان المثل «تبقى صنعة اليدين ويُوفَى مَال الجدّين» – وإن

(29) يمكن أن نلاحظ نوعًا من التعالق الدلالي بين المثل المذكور وقول الشافعي:

«ما حكّ جلدك مثل ظفرك فتولّ أنت جميع أمرك»

ويُعدّ هذا التعالق من دلائل فاعلية المكوّن الديني في الشخصية الجماعية التونسية، انظر: **الشافعي**، ص 77.

(30) يُلاحظ في المثل ذِكرٌ لاسمين من أسماء الأعلام. وعلى الرغم من ذلك فإنَّ المثل ذو دلالة شمولية؛ فهو بمنزلة «مفرد بصيغة الجمع» على حدّ تعبير آدونيس الشائع.

(31) يُروى المثل بصيغة أخرى هي: «يُوفَى مال الجدّين ويبْقَى كَدّ اليدين». بشأن قصة هذا المثل، انظر: «حكاية يوفى مال الجدين»، موقع يوتيوب، 2015/8/12، شوهد في 2018/9/20، في: https://bit.ly/2NQdsIv

(32) ميّز الشكلانيّ الروسيّ بوريس توماشفسكي Boris Tomashevsky بين «المتن الحكائي» و«المبنى الحكائي»؛ ذلك أنّ الحكاية يمكن أن تُروى بحسب السيرورة الزمنية؛ على نحو ما هي في الواقع الطبيعي، ويمكن أن تُروى بطريقة لا تلتزم فيها السيرورة الكرونولوجيّة الموسومة بالتتابع أو النسقيّة الخطيّة، انظر:

Théorie de la littérature: Textes des formalistes russes réunis, Tzvetan Todorov (trans.), (Le Seuil: Paris, 1965), p 268.

كان مقتضى القول القَضوي هو نفسه - لقَصر عن تأدية هذا المعنى تحديدًا؛ ففي هذه الحال يُتجاوز ملفوظه الذي يشتمل على الاحتفاء بالعمل إلى ملفوظ ينتهي بدلالة الفَناء.

ومن الأمثال التي توافق ذلك المثل، المذكور آنفًا، حكايةً وخطابًا «اخْدِم عْلى رُوحِكْ، تغْنِي لوحِكْ»، وقد شرح محيي الدين خريّف كلمة «اللوح» بقوله: «هو مجمع اليدين، وقد يُستعمل للكيل»[33]، غير أنّنا نرى في استعارة[34] «اللوح» لمجمع اليديْن، أو الكفَّين، دلالةً أخرى يمكن أن تكون تأويلاً لهذا الشرح، فكأنَّ الوفرة المادية التي يجتنيها العامل إنما هي بسبب كَدْحه وعمله الدائبَين، وحينئذ يمكن أن نتبين فائدةً بلاغية في التمثيل لخشونة اليدين باللوح، على أنَّ مكابدة مشقة العمل ترتدّ استجمامًا وهناءً؛ ففي الإمكان أن نتبين في هذا المَثل فائدةً معنوية قيّمة إذا نظرنا في فاصلته الأولى التي تحدّها كلمة «روحكْ»، وفي فاصلته الثانية التي تحدّها كلمة «لوحكْ»، فكأنَّ ظاهرة السجع البلاغية ضربٌ من التغني بالكسْب، وكأنَّ في «كاف الخطاب» في الفاصلتين ما يؤكد أنَّ العامل هو نفسه الذي يجني فائدة عمله. وما هذا المعنى ببعيد عن ذلك السجع الذي يدل في جرْسه ومعناه على الترديد والتكرار؛ بمعنى أنه كلما كان من المرء عملٌ، كان له منه اغتناء وزيادة في الفضل يغنمها منه[35]، وآنئذ ربما يكون من الطرافة أن يَصدق المَثل الساخر «قال له: عْلاَشْ تَاكُلْ فِي السّفَنْجْ، وحَنْكِكْ مْعَوّجْ. قالْ له: يِحْرِزْ عْلى فْلوسِي» في حقّ العامل الذي فاض «لوحه» مالاً، أو في حقّ آكل السفنج نفسِه ذي الحنكِ المعوجِّ. ومن وجوه الطرافة الأسلوبية في هذا المثل أنّه، على إيجازه، يشتمل على قصة تامَّة البناء زمانًا ومكانًا وشخصياتٍ وأحداثًا وحبكةً؛ صريحة كانت أو ضمنية. ويمكن أن نلاحظ أنَّ دلالة هذا المَثل الشعبيّ مرتبطة بمعنى المَثل الفصيح «مَنْ عَمِلَ دائمًا أكَلَ نَائِمًا»[36].

وإذا أمعنَّا النظر في المثل المذكور آنفًا، وجدنا أنَّ طرفَي الحوار فيه شخصيتان ساخرتان متهكّمتان، وأنّ التهكُّم متعلّق بأكل غنيٍّ معوجَّ الحنك «السّفَنْجْ» (الفطائر). وإذا علمنا أنّ «السّفَنْج» الممزوج بعسلٍ يكون مميّزًا، فإنّ بيانيّة الكلام تزداد في هذه الحال فيكون المثل أكثر استطرافًا؛ ووجه ذلك أنّه ثمّة مفارقة بين طرفَي الحوار قامت سرديّتها على «المذمّة» وعلى «ردّ المذمّة». وهكذا من الممكن أن يكون الردّ «مُحلًّى»؛ بمعنى أنه مشابه للفطائر المحلاَّة بالعسل. أمّا مكمن «التحلية» في الردّ، فيكون مردّه إلى أنّ قول المتكلّم يتضمّن أنّه ذو مال؛ بالنظر إلى أنّ الفطائر الممزوجة بالعسل تكون أغلى ثمنًا. لكنْ ثمّة مكمنٌ آخر لهذه التحلية نُجمِلُه في تعريض المتكلم بالسائل؛ فكأنّه يعيِّره بنقصٍ مِن

(33) محيي الدين خريّف، **الأمثال الشعبية التونسية** (سوسة – تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، 2003)، ص 68.

(34) يُعرّف ابن المعتز الاستعارة بقوله إنّها «استعارة الكلمة لشيء لم يُعرف بها من شيء قد عُرف بها، مثل أم الكتاب، ومثل جناح الذُّل، ومثل قول القائل الفكرة مُخّ العمل. فلو كان قال: لبّ العمل لم يكن بديعًا»، انظر: عبد الله بن المعتز، **كتاب البديع**، تحقيق أغناطيوس كراتشكوفسكي، ط 3 (بيروت: دار المسيرة، 1982)، ص 2.

(35) في هذا السياق، نُلفي مثلًا عربيًّا فصيحًا هو «مَنْ احْتَرَفَ اعْتَلَفَ»، وهو مثل يشتمل على فاصلتين لفعلين تنتظمهما صيغة «افتعل» الدالة على معنى الاجتهاد والمبالغة في الفعل، ثمّ إنّ الفعلين يشتركان في الحرف الأخير، إضافة إلى ما يوازيهما من تكرار دلالي تُعقد فيه الصلة بين الاحتراف والاعتلاف، أو العمل واجتناء ثماره، فكأنَّ الجزاء من جنس العمل ماثلٌ في المعنى وفي اللفظ أيضًا، انظر: الميدانيّ، ص 721.

(36) الميداني، ص 723، والنوم في المثل كناية عن الاغتناء والتنعّم بأسباب الراحة بعد العمل.

المال، وكأنّ مَن ليس له مالٌ ينبغي ألاّ يكون منه كلامٌ، وأنَّ من كان غنيًّا يمكن يظلّ قرير العين؛ ذلك أنّ مالُه يجادل عنه بنحو القول «يحْرزْ عْلى فْلوسي». وبناءً على هذا التحليل، لا يكون الأمر متعلقًا بردّ المذمّة فحسب، بل إنّه يجاوز ذلكَ إلى ذمِّ الذّامِّ نفسِه. وأمّا كلمة «يحْرز»، فهي مرادفة للعبارة الفصيحة «بفضل كذا»، وتبدو هذه الكلمة بمنزلة التميمة أو «الحرز»؛ فكأنَّ المتكلّم يقولها لإبعاد الحسد عنه، أو كأنّ المال ذو قدرة عجيبة على إخفاء عيوب الأغنياء ومساوئهم حتى إنْ كانت بغيضةً نابيةً هوجاءَ، وقد قيل في ذلك أمثال كثيرة؛ من بينها: «اللّي عندو لكْعبْ، يلْعبْ كيفْ ما يْحبْ»[37]، و«الفلُوسْ تْرُد الشايبْ عروسْ [عريس]»، و«الفلُوسْ تغيّر النفُوسْ»، و«الفلُوسْ حُطّها على فمّ الميت يضحكْ».

وفي سياق الترغيب في عوائد العمل سبيلاً إلى التحضيض عليه، نُلفي المثل «اللّي عِنْده الصّوفْ، يْبَاتْ دَافِي». ويتجاوز معنى هذا القول الدلالة الظاهرة المباشرة المتمثلة في حاجة الرجل إلى غطاء صُوفيٍّ يدفع به عن نفسه بَرْدَ الشتاء، ويمكن أن نُمثّل لدلالته الخفية بقول شعريٍّ لعمر بن أبي ربيعة، متغزّلاً بـ «هند»، مفتخرًا بفتوّته:

«سُخْنَةُ المَشْتَى لِحَافٌ لِلفَتَى تَحْتَ لَيْلٍ حِينَ يَغْشَاهُ الصّرَدْ»[38]

وإذا أضفنا إلى المَثل السابق مثلاً آخر هو «المرا مَرْمرَة، يحب لهَا القَمْح مِن المَنْدرَة»، أدركنا أنَّ المرأة في حدِّ ذاتها، يمكن أن تكون دافعةً إلى العمل، فكأنه ليس للفتى أن يتقدم إليها إلاّ إذا كان من أصحاب المال، وإنما الأموال بالأعمال. ومن الممكن أن نلاحظ أنَّ هذا المثل يمتح، على نحوٍ خاصٍّ، من ثقافة زراعية، وأنَّ المثل السابق (اللّي عِنْده الصّوف، يْبَات دَافِي) يرتبط في منشئه بثقافةٍ رعوية، وفي كلتا الحالتين يُزجّي كلاهما معنى الترغيب في العمل من خلال الترغيب في الحظوة بالمرأة، وهذا يعني وجود تشابه في القيم الاجتماعية - بغضِّ النظر عن نوع الثقافة رعويةً كانت أو زراعيةً - مجمله ارتباط خَطيٌّ زمنيٌّ بين ثلاثة عناصر من الناحية البنيوية؛ أوّلها العمل، وثانيها الثروة، وثالثها المرأة. وعلى هذا الأساس ينال العاطلَ من العمل ازدراءٌ اجتماعيٌّ لاذعٌ خصوصًا إنْ كان متزوجًا؛ فكأنّه تخطّى مرحلة كان يجب عليه أن يمشيَ خطاها بحسب منظور النظام الاجتماعي الذي يسري على غرار القانون من حيث قوّته التأثيرية.

حجة المحافظة على العمل

رأينا في ما تقدَّم من هذه الدراسة أمثالاً كثيرة توجب اجتناب الكسل والتواني والتقاعس من جهة، وانتهاج العمل سواءَ سبيلٍ من جهة أخرى. ولكن يظلّ ثمَّة سؤال متعلق بالعامل نفسِه في موضوع العمل. فهل خصَّته الأمثال الشعبية، ونحوها، بأقوال إرشادية أو توجيهية لئلاَّ يتداعى أمره تداعيًا متمثلاً في الانتقال من حالة العمل إلى حالة البطالة؟

(37) لعلّ أصل التكنية عن المال والممتلكات بالـ «كعبْ»، بوجه عامٍّ، أنّ تعداد الأشياء كثيرًا ما يبدأ في العاميّة التونسية بالقول: «كعبة، اثنين، ثلاثة ... إلخ»؛ ومن ثمّ فإنّ الكلمة تدلّ على التكثير من خلال صيغة الجمع.

(38) انظر: **ديوان عمر بن أبي ربيعة**، ط 2 (بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1998)، ص 101.

في الثقافة الشعبية التونسية أمثال كثيرة سائرة تدعو العامل إلى المحافظة على عمله. وينضوي هذا الأمر إلى الترغيب في العمل والتحضيض عليه. ومن الأمثال التي تجري هذا المجرى وترسّخ في أذهان العمال وفي نفوسهم أمرَ المحافظة على أعمالهم «لَا تْسَيّبْ من إيْدِكْ، وْلَا تِنْدِمْ عْلَى مَا فَاتْ». فمن مقتضيات هذا المثل ألّا يسارع العامل إلى تقديم استقالته رغبةً في وظيفة أخرى. فربما لا يتأتّى له هذا الأمر ويقع في الخسران المبين: المهنيِّ والماليِّ والنفسيِّ والاجتماعيِّ، وفي مثل هذا المعنى يُقال «عصفور في اليد ولا عشرة فوق الشجرة»، ويُقال أيضًا «اللّي يبدّل لحية بلحية يشتاقهم الاثنين»[39]، وقد قيل شعرًا في معنى هذا المثل:

«مَنْ بَاعْ لحية بْلِحْية   لِاثْنِينْ رَاحُو رْزِية»[40]

ومن خلال هذا البيت والأمثال السابقة، نرى أنَّ التونسيَّ يعترف بوجود فوائد كثيرة في عمله، مهما بلغ به الطموح إلى الظفر بعمل أفضل من عمله، ومهما بلغ تذمّره من عمله الراهن، ولا سيما في حال انتباهه إلى أنَّ غيره يتمنى أن يحظى بمِثْل عمله، وقديمًا قالت العرب: «مَنْ تَرَكَ حِرفته تَرَكَ بَخْتَهُ»[41].

وفي مقام الحث على محافظة المرء على عمله، نُلفي مثلًا متداولًا في المملكة المغربية هو «اللّي فَرَّطْ يْكرّطْ». وفي هذا المثل، جرى اشتقاق الفعل «يْكرّطْ» من الـ «كريطة»[42]، على سبيل توعُّد من فرّط في عمله، أو أيّ أمر من الأمور التي يستفيد منها خيرًا ما، بالاضطرار إلى مهنة موصومة بالنّصب والشقاء، إضافةً إلى أنَّ المجتمع يَعُدّها «وضيعة»؛ ومن ثَمّ يناله منها ضرّاءُ من ناحيتين، إحداهما مادية والأخرى معنوية[43]. وممّا جاء في الشكوى من هذه الحال أغنية «الكريطة» لمحمد الجراري[44].

ومن الأمثال التي تُرجِّي المحافظة على العمل «لَا تْفَكَّرْ فِي المفْقُود حتى لَا تْفقد الموجُودْ»، فهذا المثل ينبّه العامل إلى أنه ربما يكون غافلًا عمّا هو فيه من فوائد ناجمة عن عمله، بسبب اعتياده إيّاها، إلى حدّ أنه قد يراها - لا محالة - أمرًا مُحصّلًا، ومن ثمّة يأتي هذا المثل على سبيل إيقاظه من غفلته؛ فتلك الفوائد التي يجتنيها من عمله ستصير في حُكم المفقود إنْ هو ترك عمله الراهن.

(39) «يشتاق»: بمعنى يفقد. ويُعبّر هذا المثل عن الحسرة والأسف، وكثيرًا ما يرد في ذمّ المتقلّب أو الخائن على سبيل التعريض به.

(40) البيت منسوب إلى ملّاك، انظر: خريّف، ص 181.

(41) الميدانيّ، ص 721.

(42) تدلّ كلمة «كريطة» carreta - وهي من أصل أسبانيّ - في المغرب العربي على عربة ذات عجلتين لنقل البضائع. وفي هذا السياق نجد كلمة «كارّو» carro التي تعني عربةً ذات أربع عجلات مخصصة إمّا لنقل الأشخاص وإمّا لنقل البضائع. وأمّا كلمة carreta في اللغة الإسبانية، فهي تصغير لكلمة carro، انظر: بشير الأمين، «جولة لغوية على ضفاف البحر الأبيض المتوسط»، هجرة الكلمات، شوهد في 2018/9/20، في: https://bit.ly/2K50BfZ

(43) من أسباب المعاناة النفسية التي يعيشها مَن يشتغل بالـ «كريطة» أنّها عربة يجرّها - عادةً - بغل أو حمار؛ بناءً على ما بين «الكرارطي» والدابة والعربة من دلالة التزام.

(44) تدلّ عبارة «القسم على الله» في العامية التونسية على التأفف والتذمر والشكوى، انظر: «القسم على الله من الكريطة»، مقطع يوتيوب، 2012/1/9، شوهد في 2018/9/20، في: https://bit.ly/2qLtwNx

نتبين أنَّ لهذا المثل قيمة إرشادية مؤكِّدة للاستقرار المهني والاجتماعي بوجه عامّ. فاشتماله على أسلوب النهي في بدايته من ناحية، وعلى النتيجة المترتبة على المخالفة عن النهي من ناحية أخرى، يوجهان المخاطَب إلى النظر في أهمية عمله من منظور الترغيب فيه وكشف مزاياه. ثمّ إنَّ هذا المثل يشترك مع المثل «لَا تْسَيِّبْ من ايْدِكْ، وْلَا تِنْدِمْ عْلى مَا فَاتْ» من جهة المعنى المُزجَّى، ومن جهة أسلوبه أيضًا المتمثل في الابتداء بالنهي والانتهاء بذكر النتيجة في حال انعدام العمل بمقتضى المثل. أمَّا المثل «عصفور في اليد ولا عشرة فوق الشجرة»، فهو يشترك مع المثل «لَا تْفكَرْ فِي المفْقُود حتى لَا تْفقد الموجُودْ» في معنى التوجيه إلى المحافظة على العمل، وفي اشتمال كليهما على أسلوب النفي (ولا عشرة فوق الشجرة/ لَا تْفقد الموجُودْ). وإذا كانت كلمة «الموجُودْ» تجنح بالمثل إلى التعميم والتجريد، فإنَّ عبارة «عشرة فوق الشجرة» تنزع به إلى التخصيص والتشخيص(45)، وفي ذلك دلالة على تنوُّع الحجّة رغبةً في إحكام الإقناع بأكثر من سبيل.

لعلَّ المثلين السابقين يتكاملان في أداء المعنى المراد تحقيقه بحسب الإمكانات الذهنية التي تكون أقرب إلى أن يأخذ بها شخص أو آخر، وبحسب مقامات الخطاب أيضًا، فعلى سبيل المثال يبدأ المثل «لَا تْفكَرْ فِي المفْقُود ...» بخطاب مباشر مبنيٍّ على النهي. ولعله يكون من الفظاظة أن يُوجَّه مثل هذا المثل من الأدنى إلى الأعلى في المنزلة الاجتماعية. وأمّا المثل «عصفور في اليد ...»، فلا غضاضة في إرساله في مثل هذا المقام؛ ذلك أنه خطاب غير مباشر قائم على التمثيل، على أنَّ هذا المثال متعلق بالممكن القوليّ للمثل بحسب المقام التواصليّ الذي تتداخل في أدائه عدة عناصر من بينها أطراف الخطاب وأوضاع المقام وأحواله، فضلاً عن زمن القول ومكانه، وغير ذلك من مقتضيات المقام التخاطبيّ التي يكون من بينها أسلوب القول وطريقة التلفظ به أيضًا. لكنّ ذلك لا يعني وجود عنصر معيَّن من تلك العناصر يضطلع بوظيفة المحدِّد الرئيس في القول، فربما آل الأمر في هذا الشأن إلى عنصر أو آخر، أو عنصرين مجتمعين أو أكثر. وإذا كنَّا قد رأينا أنَّ الأسلوب قد يولَى أهميةً خاصةً؛ كأنْ تكون له الصدارة في تخيُّر بنائه على الأمر أو النهي، أو في انتهاج خطاب مباشر أو غير مباشر، فإنَّ ذلك لا يُفضي إلى القول بوجود صيغ مُثلى، أو «نماذج» ملائمة لجميع الأوضاع التخاطبية. وعلى سبيل بيان ذلك، نطرح السؤال: هل يُعدّ انتهاج أسلوب التمثيل في مقام خطابيٍّ من الأدنى إلى الأعلى أمرًا ملائمًا؟ لعل الجواب الأمثل أن نقول إنَّ ذلك لا يكون أمرًا سواءً دائمًا. وعلى سبيل المثال، يُستبعد من مِثل هذا المقام القول المَثليّ التمثيليّ «اللِّي يبدّل لحية بلحية يشتاقهم الاثنين» بالنظر إلى ما فيه من غلظة وفظاظة يضطلع بأدائهما أسلوب التمثيل نفسه. وهكذا ليس للمثل - خاصةً - أن يُلقى على عواهنه أو رُسيلاته.

(45) كثيرًا ما يُعتمد التشخيص سبيلًا إلى الإقناع من خلال رؤية مستندة إلى أوضاع المخاطب النفسية والاجتماعية والذهنية. وفي هذا الشأن يقول شاييم بيرلمان Chaïm Perelman: «ليس الحِجاج في النهاية سوى دراسة لطبيعة العقول، ثم اختيار أحسن السُبل لمحاورتها، والإصغاء إليها ثم محاولة حيازة انسجامها الإيجابيّ والتحامها مع الطرح المقدّم. فإذا لم توضع هذه الأمور النفسية والاجتماعية في الحسبان فإنَّ الحِجاج يكون بلا غاية وبلا تأثير»، انظر: محمد سالم ولد محمد الأمين، «مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة»، **عالم الفكر**، مج، 28، العدد 3 (كانون الثاني/ يناير - آذار/ مارس 2000)، ص 68.

حجة المقارنة بين حال العامل وحال العاطل

1. فضل العامل على العاطل

يمكن أن يكون المثل «اللِّي مَا يشْقَى، مَا يلقَى» امتداحًا للعامل وذمًّا للخامل في الآن نفسه؛ من جهة ما بين النفي والإثبات من اقتضاء جدليٍّ، ومن جهة أنَّ الأمثال، على نحو ما تقدَّم القول، تتسع لمقامات يعسر تحديدها وضبطها، وليس هذا المثل بمثلٍ شاردٍ في هذا الشأن، بل هو مُثبِت لتقابل ضروريٍّ بين العمل الخصيب والكسل القاحل، استنادًا إلى ما يشتمل عليه من مقتضًى حجاجيٍّ ماثلٍ في الشرط وجوابه. وإذا ما قارنَّا بين الشرط الوارد في هذا المثل والشرط الذي تضمَّنه المثل «ذرَاعِكْ يَا علاَّفْ»، تبينَّا أنَّ القضية الشرطية في الحث على العمل تُبنى على أسلوب النفي حينًا، وعلى أسلوب الإثبات حينًا آخر. فكِلا المَثلين يُكمِّل أحدهما الآخر، على نحو يُبرز أنَّ المؤسسة الاجتماعية تحرص على ترسيخ قيمة العمل في نفوس أفرادها حرصًا شديدًا، ومن ثَمَّة يجري استعمال أساليب متقابلة في توكيد القضية نفسها؛ فربما تكون صيغة الإثبات أولى بالإقناع بالنسبة إلى بعض الناس مثلما تكون صيغة النفي أولى بذلك بالنسبة إلى بعضهم الآخر.

وقد ورد في الأمثال التونسية ما يربأ بالعامل عن حصر اهتمامه كلِّه في المال الذي يصيبه من عمله، وممَّا قيل في ذلك «اخْدِمْ القِرْدَاشْ، ولوْ بْلاَشْ»[46]، و«اخدم بصوردي وحاسب البطال»[47]، وتدل كلمة «صوردي» الواردة في هذا المثل على أنه مثلٌ تالدٌ[48]. فبم نفسِّر استرسال هذا المثل في الزمن حتى يومنا هذا، على الرغم من أنَّ عُملة الصوردي التي يرتكز عليها غير متداولة في المجتمع التونسي؟ لعل ذلك يرجع إلى بعض المكونات المثلية الفاعلة في والحؤول دون فنائه. ومن بين هذه المكونات الانزياحُ بكلمة «صوردي» من دلالتها المادية إلى دلالة معنوية معبِّرة عن انفعال إنسانيٍّ لا يتحدَّد بآنٍ ولا بزمان، وهذا يعني أنَّ المجاز بمنزلة «الطاقة المتجددة» التي يجوز بها المثل مِهاده القوليّ، والتي تتيح له امتدادًا يحرره من قيده التاريخيِّ الذي نشأ فيه. ومثل هذا الاستنتاج لا يختصّ بهذا المثل، فعلى سبيل المثال نُلفي، في السياق نفسه، المثل «اخْدِمْ بْقَفْصِي وْحَاسِبْ البَطّالْ»؛ ذلك أنَّ هذا المثل لا يزال قيدَ التدوال، على الرغم من أُفول عملة «القفصي»[49].

في كلا المثلين نتبين تفضيلاً لحال العامل على حال العاطل من العمل. ولئن كان المال المكتسب

(46) «القرداش»: أداة تقليديّة مكوّنة من لوحين دُقّت فيهما مسامير، وهي تُستعمل لتمشيط الصّوف. وأمّا كلمة «بلاش»، فلعل أصلها «بلا شيء»؛ أي من دون مقابل.

(47) بشأن كلمة «صوردي»، نُلفي القول: «والأرجح أننا أخذنا هذه الكلمة من اللغة الإيطالية، أو بالأحرى من إحدى اللهجات الإيطالية المحلية. يستعمل الإيطاليون اليوم كلمة soldi للدلالة على المال أو النقود ومفردها soldo، وهي قطعة نقدية صغيرة تعود إلى أواخر القرن الثامن عشر (وهي جزء من عشرين من الليرة). أمّا في مدينة نابولي فكانت الكلمة تُنطق sordo وجمعها sordi، ويرجّح أن هذا هو أصل الكلمة عندنا»، انظر: بشير الأمين، «جولة لغوية على ضفاف البحر الأبيض المتوسط»، هجرة الكلمات، شوهد في 2018/9/20، في: https://bit.ly/2HfcGNV

(48) انظر القول: «في تونس، نستعملها عادةً للتعبير عن مبلغ زهيد (عندي زوز صوردي)، أو للتحقير من شأن شخص ما (صوردي منقوب)»، المرجع نفسه.

(49) القفصي: «عملة معدنيّة كانت تطبع في مدينة قفصة»، انظر: خريّف، ص 70.

حجةً ماديةً فارقةً بين هذه الحال وتلك، فإنَّ الشأن يكون - بدايةً - في العمل حتى إنْ كان وارِدُه الماديّ قليلاً، وكفى بعملتَي «الصوردي» و«القفصي» دليلَين على ذلك؛ ما يعني أنَّ المال، في الذهنية التونسية، لا يستغرق جميع أهداف العمل، وأنه لا يعدو أن يكون هدفًا من جملة أهداف أخرى حريٌّ أن يوسَم بعضها بأنه لاماديّ[50]، أليست الأمثال في حدّ ذاتها من القيم اللامادية التي أنتجتها الثقافة الاجتماعية؟

تؤكّد أمثال تونسية كثيرة أنَّ عائد المال المادي - وإن قلَّ - يمكن أنْ يتضاعف، من بينها المثل «فليّسْ عْلى فليّسْ، يْوَليو كْدَيّسْ». ففي صيغة التصغير لكلمة «فليّسْ» (تصغير لكلمة «فلس») ما يؤكد أنَّ وجود المال يعني إمكانًا لزيادته، وهذا بعكس الحالة الصِفرية المطابقة لحال البطالة التي لا نماءَ فيها لأيِّ مال. ويمكن أن نلاحظ أنَّ في التكرار اللفظيّ لكلمة «فليّسْ» دلالة على زيادة مالية فعلية مترتبة على العمل. وللمثل المذكور صيغة أخرى هي «فليّسْ مع فليّسْ، يْوَليو كْدَيّسْ»، وربما كانت تلك الصيغة المثلية أبلغَ في التشخيص والاستعلاء من هذه الصيغة.

لقد جرت أمثال أخرى على المعنى السابق المتعلق بنماء المال، وإن اختلف لفظها، فقيل: «حَبَّة معَ حَبَّة تْوَلي قْفِيزْ»[51]، وقيل أيضًا: «كْعِيبَة معَ كعيبَة، تْحَصّلْ وِيبَة»[52]. ولئن كان هذان المَثَلان مشاركَين للمثل السابق من جهة الدلالة على أنَّ القليل متى جُمع مع القليل صار كثيرًا، فربما كانَا يتصفان - من الناحية المُعجمية - بإشارات خاصّة متعلقة بالبيئة التي صَدَرَا عنها، فكأنَّ الذاكرة الجماعية تستحضر نتائج العمل، في بيئة زراعية، وقد أضحى أكداسًا من الحبوب والبقول تُكال بـ «الويبة» أو الـ «قْفِيزْ». وإذا استحضرنا القول: «قفيزْ من اللويزْ»[53]، أمكن أن نتبيَّن من خلاله سجعًا يحتفي بوفرة المحصول الزراعيّ، على نحو صيّره المخيال الشعبيّ الحالِم محصولاً من الذهب.

2. العمل درجةً اجتماعيةً

تدل «الدرجة» في الوضع اللغوي على «المنزلة» و«المِرقاة»[54]؛ ومن ثمّة من الممكن أن يدل التعالق بين العمل والحال الاجتماعية على أنَّ العمل بمنزلة «رافعة» لمكانة العامل الاجتماعية؛ بحسب جودة

(50) قيل في المثل «المال يغدَا والرجال تجيبو»؛ بمعنى أنّ المال يميل ويذهب. وبغضّ النظر عن تخصيص الرجال بالمديح في هذا المثل فإنَّ معناه العامّ يدلّ على أنّ المنزلة الاجتماعية لا تتحدّد بالمال وحده. وفي التعبير عن أنّ هذه المنزلة ليست مرتهنةً بالمال، قيل أيضًا: «الطّلْبَة [أي سؤال الناس] تْعَيّشْ، أمَا تْخَلّفْ العار»، وهذا يعني أنّ المال لا يصنع المروءة، وقد قيل في المثل الفرنسيّ "سمعة حسنة خيرٌ من حزام ذهبيّ" Bonne renommée vaut mieux que ceinture dorée.

(51) «القْفِيز»: من المكاييل الفلاحية التقليدية التونسية. وعلى سبيل المثال، يساوي قْفِيز الزيتون 32 «قلبة»، وتُساوي الـ «قلبة» 14 أو 15 كيلوغرامًا تقريبًا؛ فيكون مقدار قْفِيز الزيتون 450 كيلوغرامًا تقريبًا. للاستزادة، انظر: «القلبة، الويبة، القفيز.. مكاييل فلاحية تعرف عليها»، خيراتنا: الموسوعة الفلاحية، شوهد في 2018/9/20، في: https://bit.ly/2r15iQ6

(52) تعني كلمة «كعيبة» في العامية التونسية كل ما كان من الشيء مفردًا، وأمّا الـ «ويبة» فهي مكيال مقداره ضعف الـ «قلْبة».

(53) يقول بشير الأمين في اللويز: «هو قطعة نقدية فرنسية من الذهب بِاسم ملوكهم Louis وهي من المكونات الأساسية للمصوغ التونسي»، هجرة الكلمات، شوهد في 20/9/2018، في: https://bit.ly/2JwUZKj

(54) انظر القول: «الدرجة: الرفعة في المنزلة. والدرجة: المرقاة. والدرجة واحدة الدرجات، وهي الطبقات من المراتب. والدرجة: المنزلة، والجمع دَرَجٌ. ودرجات الجنة: منازل أرفع من منازل»، ابن منظور، ج 2، ص 266.

عمله، أو مدته، أو مجاله، ونحو ذلك. وفي هذه الحال يكون العامل ذاتًا فاعلةً، في حين يكون العمل أداةً مُسخرة في تحقيق ذاته، ولا سيما أنّ في العمل غنًى عن الناس واعتمادًا على النفس. ومن النوادر التي تُبيّن فضل العمل وفضيلة التعفف عن سؤال الناس قصة الأصمعي والكنّاس، وقد جاء فيها ما يلي:

«قال الأصمعي: مررت بكنّاسٍ بالبصرة يكنس كنيفًا وهو يغني ويقول:

أضاعوني وأيّ فتًى أضاعوا ليوم كريهةٍ وسداد ثغر[55]

فقلت له: أما سداد الثغر فلا عِلم لنا كيف أنت فيه، وأما سداد الكُنُف فمعلوم. قال الأصمعي: وكنتُ حديث السِنّ فأردتُ العبث به، فأعرض عني مليًّا ثم أقبل عليَّ وأنشد:

وأُكرمُ نفسي إنني إنْ أهنتها وحقك لم تُكرمْ على أحدٍ بعدي

فقلت وأيّ كرامة حصَلتْ لها منك وما يكون من الهوان أكثر مما أهنتها به؟ فقال: بل لا والله من الهوان ما هو أكثر وأعظم ممَّا أنا فيه، فقلت له: وما هو؟ فقال الحاجة إليك وإلى أمثالك، فقال [الأصمعي]: فانصرفت وأنا أخزى الناس»[56].

يبدو، من خلال هذه النادرة، أنَّ الكنَّاس يستنكف من الحاجة إلى الناس استنكافًا لا يُدانيه حتى الاستنكاف من كَنْس الكُنُف، وفي ذلك ما يدل على أنَّ سؤال الناس أشدُّ مضاضةً على ذي المروءة من معالجة بيوت الخلاء وأدرانها.

وممّا يدلّ على أنّ للعمل تحقيقًا لذات العامل وتوكيدها أنّ ما كان يجده الرجل من ميزات اجتماعية، مقارنةً بالمرأة، إنما كان بسبب العمل، ولعل من مؤكدات ذلك، في أيامنا هذه، أنَّ المرأة التي تعمل في المجال العامّ تحظى، عادةً، بمكانة اجتماعية أكبر من المرأة التي لا تعمل في هذا المجال. ولكن مِن النساء، قديمًا، مَن كُنَّ يُحققنَ ذواتِهن من خلال عملهن في بيوتهن؛ ذلك أنهن وجدن في بعض الصناعات التقليدية سُبلاً يُبْدِين فيها مِنْ ذوقهِنَّ ومهارة أيديهنَّ ما يُبدين. وفي مثل هذه الحال، لا عجبَ أنْ يَلهَجُ لسان الرجل بالمَثل «صْبَاعْهَا حْرِيرْ». وفي السياق نفسه نُلفي مثلاً آخر يمتدح المرأة التي تُحسن التدبير المنزليّ الاقتصاديّ هو «المرَا الزعيمة تنحّي مِالكانون فحيمة ومِالطنجرة لحيمة»، وربما دلَّ هذا المثل على نوع من التواشج بين العامية واللغة الفصيحة إنْ كان مأخوذًا من قصة مريم الصّناع التي سردها الجاحظ[57]. ثمّ إنه قيل في الثناء على المرأة التي تُحسن تدبير مختلف الشؤون؛ حتى في الأحوال التي تعدم فيها الأدوات اللازمة في إنجاز العمل «الفالحة تَغزل حتى بِرْجِل بغلة»؛

---

(55) البيت للشاعر الجاهلي طرفة بن العبد – وهو شاعر نبذته قبيلته – وفيه يفتخر بفتوّته مستعظمًا شأنه في ردّ الأعداء عن الثغور (الحدود) يومَ الكريهة؛ أي حين اشتداد الحرب. ويُعدّ هذا السياق مرجعيًا في فهم سخرية الأصمعي من الكنّاس، وفي بناء النادرة على المفارقة إجمالًا.

(56) ابن حجة الحموي، **ثمرات الأوراق**، تحقيق وتعليق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، 2005)، ص 35.

(57) انظر قول السارد: «زوجت ابنتها وهى بنت اثنتَي عشرة، فحلّتها الذهب والفضة وكستها المرويّ والوشيَ والقز والخز، وعلّقت المعصفر ودقّت الطيب وعظّمت أمرها فى عين الخَتَن [قالت] منذ يوم ولدتُها إلى أن زوجتُها كنتُ أرفع من دقيق كل عجنة حفنة [...] فإذا اجتمع من ذلك مكوك بِعته». عمرو بن بحر الجاحظ، **البخلاء**، تحقيق طه الحاجري، ط 5 (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، ص 30.

ومن معاني هذا المثل أنّ حذق الصناعة يمكن أن يُغنيَ عن جودة الأداة، في حين أنّ جودة الأداة لا يمكنها أن تغنيَ عن الحذق أو حسن الأداء.

إنَّ حُسن تدبير المرأة لشؤون البيت يُكسبها احترام الرجل - اختيارًا أو اضطرارًا - ويذود عنها تقلباته، ويصرف عنها صروف الزمان؛ من أجل ذلك ونحوه تغنَّى بها أحد الشعراء الشعبيين في إحدى ملزوماته، عادًّا إيَّاها أساسًا لـ «العمران»:

«يَا عْجِيبْ اعرفْ كَارِ النّسْوَانْ رَاهُمْ هُومَا سَاسْ العُمْرَانْ»(58)

هكذا يعدل الشاعر الشعبيُّ عن «العدْل» الخلدونيِّ بوصفه أساسًا لـ «العمران»، جاعلاً المرأة أساسًا لـ «العمران أو «المُلك» أنفسهما. ويمكن تفسير هذه النظرة بأنَّ المرأة إذا كانت ذات عمل فاعل في العمران، أمكنها أن تتخذ من عملها «مرقاةً» تحظى من خلالها بمكانة اجتماعية رضيَّة. وإذا كان ابن خلدون قد بيّن أنَّ عوائد الناس تخضع للتغير والتبدل(59)، فإنَّ عمل المرأة خارج البيت (في المجال العامّ)، أثناء سعيها إلى تغيير أوضاعها، كان عاملاً مُغيِّرًا لأوضاع وأحوال كثيرة في المجتمع.

يُقال إنَّ المرأة تصل دائمًا إلى بُغيتها(60)، ولعل هذا القول أولى أن يكون سويًّا حينما يتعلق الأمر بذات المرأة؛ وبيان ذلك أنَّ المرأة التونسية لمَّا أدركت قيمة العمل داخل بيتها التمست، في مرحلة لاحقة، إدراك منزلة أخرى لها خارجه، فكان ما اصطُلح عليه بـ «خروج المرأة للعمل»، وحَسْبنا في هذا المقام أن نورد قولاً من الشعر الشعبي لمحمد الغربي في إنصاف المرأة من ظلم الرجل، وفي الشهادة لها بتحمُّل أعباء الحياة داخل البيت وخارجه، إذ يقول:

«رَاجِلْهَا مَا عْرَفْتِشْ وِينُو
لا يَخْجِلْ لا يْوطِّي عِينُو
يِمْشِي يُقْعُدْ فِي الكَازِينُو
من الصبحية لِلْعشْوِية
وْهِيَّ تْقَاسي هَمُّو وْبِينُو
تِخْدِمْ وِتْجِيبْ الشهرية»(61)

بناءً على هذا القول الشعريِّ، نتبين تجاوزًا لحال معهودة في المجتمع التونسي. فمقتضى القول أنّ المرأة بسبيل من العمل في المجال العامّ وأنّ الرجل منه خالٍ. فضلاً عن ذلك، ثمّة تجاوز لحال اجتماعية أخرى

(58) عثمان الغربي، جريدة **الزهو** (تونس)، العدد 1142، 1951/1/6.

(59) «إنَّ أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقرّ، وإنّما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حالٍ إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول». انظر: عبد الرحمن بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، اعتناء هيثم جمعة هلال (بيروت: مؤسسة المعارف، 2007)، ص 44.

(60) يستند القول إلى المثل الفرنسيّ «Ce que femme veut, Dieu le veut»؛ فما دامت إرادة المرأة من قبيل الإرادة الإلهية بحسب هذا المثل، فإنَّ إرادتها نفسَها تكون – لا محالة – نافذةً.

(61) عثمان الغربي، **الزهو**، العدد 1181، 1951/1/6. وتعني كلمة «بينو» مصائبه؛ فالرجل في هذا السياق لا يولي واجباته أيَّ أهمية، في حين تكابد المرأة مشقّةً مضاعفةً بنيابتها عنه في ذلك. وأمّا كلمة «الشهريّة»، فهي تعني الراتب الشهري.

مقتضاها أنّ كِلا الزوجين يعمل في المجال العامّ. فمقتضى الحال، الواردة في قول الشاعر، أنَّ المرأة هي التي تعمل خارج البيت، في حين أنّ الرجل عاطلٌ من العمل، منصرفٌ إلى اللهو. وهذه الحال تعكس اختلافًا عن الأوضاع الاجتماعية المعهودة، على نحو يتيح للمرأة إمكانًا لتوكيد ذاتها من خلال العمل. أمّا توكيد ذاتها بالعمل نفسه فلا يبدو أنّه، من خلال ذلك القول الشعريّ التسجيليّ في الآن نفسه، بمعزل عن سلبيات كثيرة و«تشوُّهات» عميقة تجترح ذاتها. فالمرأة العاملة التي يذكرها الشاعر هي التي تُعيل أسرتها، أمَّا الزوج فهو ينفق من كَسْبها في لهوه؛ وهكذا يصحُّ المثل في شأن هذه المرأة «اخدِمْ يَا تَاعِسْ علَى هَاكْ الرَّاقد النَاعِسْ». لكنَّ المفارقة في هذه الحالة لا تتعلق بالتقابل بين المرأة العاملة والرجل اللاهي فحسب، بل باغتراب المرأة عن عملِها أيضًا؛ فهي لا تسيطر على ناتج عملها، بل يسيطر عليه ذلك اللاهي الخامل؛ ومن هذا الوجه يمكن أن يوصف عمل المرأة في المجال العامّ، من خلال المرحلة التي مثّلها الشاعر، بأنه «مُبتسرٌ» ما دام قيدَ الاستغلال والتسلط والقهر.

3. اضطراب الأحوال وتداعيها في حال التقاعس عن العمل

لا شكّ في أنّ التأثير في المخاطَب وحمْله على الاقتناع بقضيّة ما يُعدَّان من أهداف الخطاب الحجاجي، على أنّ هذا الشأن لا يكون بإثبات قضية فحسب، بل يمكن أن يكون من خلال نقض قضية مقابلة لها أيضًا، فضلًا عن إمكان الإقناع من خلال التكامل بين هذه الطريقة وتلك[62].

ولعل ما يتميَّز به هذا القسم من الدراسة، مقارنةً بالأقسام التي سبقته، أنه لا يُعنى - من الناحية المنهجية - بالأمثال المؤدية إلى الترغيب في العمل على نحو مباشر، وأنَّه يقوم على افتراض وجود عدة حالات يكون فيها الشخص عاطلًا من العمل، ومن ثَمّ يمكن الإسفار عن المساوئ المترتبة على هذه الحالات. وهكذا تكون هذه المساوئ، في نهاية الأمر، بمنزلة حجج مؤكِّدة لفضل العمل على الكسل؛ ما يقتضي إيجاب العمل على الإنسان التماسًا للنجاة من تلك المساوئ[63].

في هذا السياق، يمكن أن نتبين ضروبًا من «الآفات» الناجمة عن حالات ركون الرجل إلى البطالة، وسنتّخذ «الأسرة» مرتكزًا في بيان هذا الأمر؛ بالنظر إلى خطورة شأنها في المجتمع[64]؛ فإن كانت

---

(62) في هذا الشأن، انظر:

Jean-Michel Adam, *Les textes types et prototypes: Récit, description, argumentation, explication et dialogue* (Paris: Nathan, 1992).

(63) يقول فولتير: «إنَّ العمل يجنّبنا شرورًا عظيمةً ثلاثةً: الملل والرذيلة والحاجة»، انظر:

Voltaire, François-Marie Arouet, *Candide ou L'optimisme* (Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1972), p. 232.

(64) في موضوع علاقات التأثير المتبادل بين الأسرة والمجتمع، وأهمية الأسرة بوصفها من أبرز العوامل الفاعلة في تكوين سمات المجتمع وصفاته، يصف أحمد زكي بدوي الأسرة بأنّها «نواة المجتمع»، و«الوحدة الاجتماعية الأولى التي تهدف إلى المحافظة على النوع الإنساني»، وبأنّها «تقوم على المقتضيات التي يرتضيها العقل الجماعي والقواعد التي تقررها المجتمعات المختلفة»، انظر: أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية** (بيروت: مكتبة لبنان، 1983)، ص 152. وفي السياق نفسه يقول السيد محمد بدوي إنَّ الأسرة هي «مجموعة من الأفراد يتفاعلون في ما بينهم، وإذا كان التحليل في علم الحياة يقف على الخلية، ففي علم الإجماع يقف على الأسرة باعتبارها الخلية الأولى للمجتمع»، انظر: السيد محمد بدوي، **المجتمع والمشكلات الاجتماعية** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988)، ص 182.

أوضاعها سويةً كان ذلك من أكبر العوامل المحققة للسوية الاجتماعية، وإنْ تداعت تداعى المجتمع برمّته. وفي ما يتعلق بالموضوع الذي نحن بصدده، يكون حبّ العمل أو النفور منه، في أغلب الأحيان، بحسب الأوضاع التربوية والنفسية والاجتماعية التي تعيشها الأسرة.

رأينا، من قبلُ، أنّ المرأة تُعَدّ حافزًا من الحوافز الموجبة لعمل الرجل. غير أنّه، في بعض الأحيان، يُعقَد الزواج، ويحظى بعضهم بمن «تعلقت» بها نفسُه، ولا تكاد تمرُّ بعض الأعوام حتى يخفت الشوق أو يتلاشى، وآنئذ لا تكون المرأة بالنسبة إلى الزوج مرغِّبةً في «العمل» إلّا من جهة استحواذه على مَصُوغها وبيعه من أجل انتفاعٍ شخصيٍّ به سريعِ الزوال، ولسان حاله يردِّد المثل «ما تنفعْ الحدايدْ كَانْ لِلشدَايدْ»[65]. وفي هذه الحال دلالة على أنّ مثل هذا الزوج قد أوغل في اللؤم، وأنّ نظرته إلى زوجته قيد الـ «شيئيَّة»؛ من جهة أنّ معاملته إيّاها لا تعدو مصلحته.

وفي كثير من الأحيان توافق المرأة زوجَها على بيع مصوغها؛ ظانّةً أنّها تُطوِّقه بمعروف جميل، أو جميل معروفٍ، يكون لها ذخرًا إنْ ضاقت بها الحال. ولكنْ لعلها تكتشف بعد نفاد مَصُوغها تدنّي قيمتها عند زوجِها، وربما لا تكتشف أنّ موافقتها إيّاه على بيع المصوغ كان «عملًا» من الأعمال المؤدية إلى تداعي مكانتها وذهاب حُظوتها إلّا بعد أن «وقعت الفأس في الرأس» بحسب التعبير المثليّ. وفي إثر ذلك من الممكن أن يستحضر الزوج عدّة أمثال من منظور موغل في «التوحش البراغماتيّ»، وقد أترعته أَثَرةٌ ضارية؛ من بينها «بَعد رَاسِي لَا خْضَارتْ»، و«الْمْرَا بْلَا صُرّة عُرّة». فمثل هذه الزوجة قد صارت بالنسبة إليه بمنزلة عينٍ جَفّ نبعُها، بل ربما صار يراها آسنةً، وحينئذ لا يُستبعد أن تمتلئ نفس المرأة أسًى فينطق لسان مقالها، أو لسان حالها، بذلك القول السائر الذي تغنّى به محمد الجرّاري: «يا زيتُونَة آشْ قَرّبكْ لِلوَادْ يَا زيتُونَة»[66]؛ وما ذاك إلاّ لأنّها لم تعُدْ «مباركةً» بعد أن جنى منها «الواد» جميع ثمارها[67].

على مِثل ذلك النحو المُتداعي يمكن أن تكون حال الأسرة التي يستبد فيها الكسل والتقاعس عن العمل بالزوج استبدادًا يُعمِّي عنه إساءاته إلى زوجته أو أبنائه. وإذا استحضرنا أوّل مثلٍ ذكرناه في هذه الدراسة (الناسْ الكُلْ تِجْرِي وْرَا الخُبْزَة)، أمكن أن نشير إلى مقتضاه الحجاجيّ المتعلّق بمثل ذلك الزوج؛ فكأنه ليس من الناس ما دام خموله قد أقعده عن التماس خبزه؛ ومن ثمّة نُلفي أمثالًا

(65) «الشدَايدْ»: أيّام الشدة، أمّا الحدايدْ فهي الأساور (جمع «سوار»)، وهي من حَلْي المرأة الذي يُلبس في المعصم. ولعلّ في تسميتها «الحدايدْ» ادعاءً لمعنى القوة والصلابة والمتانة، وهذا المعنى ملائم للمثل المذكور؛ من جهة أنّها عاضدةٌ وقت الشدة. يُضاف إلى ذلك، في سياق المثل نفسه، أنّ هذه التسمية ملائمة من الناحية المقامية لِما يمكن أن يتلفّظ به الرجل الذي يريد أن يحمل امرأته على بيع حليها من الذهب أو الفضة، من دون أن يكون لها في ذلك أيُّ فَضلٍ؛ فكأنها إذا فعلت ذلك لم تَبع إلّا حديدًا.

(66) «Ya lalani. Mohamed Jerrari,» youtube, 7/10/2015, accessed on 20/9/2018, at: https://bit.ly/2xqSk0u

«الوادْ»: الوادي، ومن شعريّة المثل الذي تضمّنته أغنية محمد الجراري، «آش قربك للواد يا زيتونة»، استعارة الزيتونة للمرأة، وقد بدت على جرُفٍ هارٍ بسبب «الوادْ» (المستعار للرجل) الذي جرفها أو كاد.

(67) نُنوِّه بأنّ الأمثال الشعبيّة تُتيح إمكانات لنسيج قصصيّ من خلال تمثُّل تعالق سرديّ بينها؛ ووجه ذلك، في ما نحن بصدده على سبيل المثال، الترابطُ الممكن بين المثل «ما تنفعْ الحدايدْ كَانْ لِلشدَايدْ» والمثل «يَا زِيتُونَة آشْ قَرّبكْ لِلوَادْ يَا زِيتُونَة». فهذا المثل يمكن أن يعبّر عن ندم امرأة على اقترانها بزوجٍ موصومٍ بالطمع.

كثيرةً في ذمِّ أمثاله والسخرية منهم والدعاء عليهم، من بينها «كِيفْ قْطَاطَسْ بَارْدُو الشرّ والخلاَعَة»[68]، و«كَانْ جَا النوم يْكَبَّرْ رَاهُو كبَّر القطاطسْ»، و«الحَرْكَة بَرْكَة والبطالَة هَلْكَة»، و«اللِّي مَا فِيه قَلْب يْموت سْمين مْعَشْعَشْ»[69].

تبدو صورة المتقاعس عن العمل بغيضةً، بل إنَّ في المشابهة بينه وبين صورة قِطٍّ «متشرِّد» إدناءً من منزلته، وإلحاقًا له بعالم الحيوان؛ ما يترتّب عليه نَبْذٌ له من الناحيتين النفسانية والاجتماعية. ومقابل هذا الإدناء يمكن أن نستحضر إعلاءً من شأن العامل، وأن نتمثل «مسافة اجتماعية» فاصلة بينه وبين الخامل. وهكذا، لا يكون من سبيل لخلاص الرجل القادر على العمل من تلك المساوئ إلاّ باعتزاله الكسلَ والتقاعسَ، والتزامه العمل شِرعةً ومنهاجًا، وهذا يعني أنَّ محاسن العمل لا تتحدد في الفوائد المُجتناة منه فحسب، بل إنَّها مكنونة، أيضًا، في الحؤول دون مساوئَ وشرور كثيرة، وقد قيل إنَّ «الفراغ مفسدة»[70]. وفضلاً عن ذلك، إذا استحضرنا القاعدة الفقهية السائرة التي تقول: «درء المفاسد مقدَّم على جلب المصالح»، تبينَّا أنَّ فضل العمل لا يكون في العوائد المشهودة المجتناة منه فحسب، بل إنَّ من أهمِّ فوائده أنه يجنِّب صاحبه كثيرًا من المفاسد، ويقي غيره شَرَّه وضُرَّه.

خاتمة

أمكن أن نتبين، ممَّا تقدم ذِكره، أنَّ الأمثال الشعبية التونسية تعتمد طريقتين متقابلتين تُفضيان إلى نوع من التكامل في تزجية وظيفة التحضيض على العمل والترغيب فيه. فالطريقة الأولى تعتمد توجيهًا مباشرًا، وإرشادًا إلى التزام العمل نفسه، أمَّا الطريقة الثانية فهي تعتمد التوجيه والإرشاد أيضًا، لكنَّها غير مباشرة؛ ذلك أنَّها تُظهر المساوئ المترتبة على الإعراض عن العمل؛ ومن ثمَّة يكون للعاقل المستبصِر أن ينأى عن الكسل ويُقبل على العمل إقبالاً دائبًا؛ للخلاص من تلك المساوئ، ولاجتناء منافع كثيرة من العمل، خصوصًا أنَّ المؤسسة الاجتماعية - كما اتضح ذلك في أمثال شعبية عديدة - تمتدحُ العامل وتذمُّ العاطل من العمل. وهكذا لا يكون العمل من المنظور الاجتماعيِّ مِنّةً ولا تفضلاً من العامل، بل هو واجبٌ يوجب تركُه ما لا يُعَدّ من المتاعب. وإذا كان العامل - من خلال هذا المنظور أيضًا - يحظى بمنزلة اجتماعية مميّزة، فإنَّ العمل في حدِّ ذاته يحتاج إلى شروط كثيرة متعلقة به؛ ليس أقلها التبكير في أدائه وبذل قصارى الجهد في إنجازه.

(68) «القطاطس»: القطط، و«الخلاعة»: الاستجمام، و«باردو»: إحدى ضواحي مدينة تونس.

(69) «مْعَشْعَشْ»: كلمة تُطلق على الأكول الذي تظهر عليه علامات ذلك في بدنه، ولعلّ دلالتها مرتبطة بـ «العش» من خلال القول «العَشْعَش: العُشُّ إِذا تَرَاكَبَ بعضُه عَلَى بَعْضٍ. واعتَشَّ الطائرُ: اتَّخَذَ عُشًّا»، انظر: ابن منظور، ج 6، ص 317.

ووجه ذاك الارتباط مبنيّ على معنى «التراكب» بحسب ما يلائم الطائر في بناء عشّه من قَشّ وغيره وما يلائم الأكول الشَّره في مَلْء بطنه طبقاتٍ فوق طبقات. يضاف إلى ذلك وجه ثانٍ مَكمنه أنّ الفرخ يلازم العشّ ويُؤتى له بالطعام، وهذه الحال شبيهة بحال العاطل من العمل السمين الـ «مْعَشْعَشْ» في المثل.

(70) نُشير إلى قول أبي العتاهية؛ إذ يقول:

«إنَّ الشباب والفراغ والجدة مفسدة للمرء أي مفسدة»، **ديوان أبي العتاهية**، تحقيق كرم البستاني (بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1964)، ص 493. و«الجدة» كلمة بمعنى الوجدان أو الغنى، وهي تقابل الفَقد أو الفقدان.

ثمّ إذا جاز الكلام على ضرب من ضروب «آليّات» المؤسسة الاجتماعية في حفظ بقائها بعدة طرائق (بعضها ظاهر وبعضها الآخر خفيٌّ)، أمكن القول إنَّ الثناءَ على العامل أو العمل نفسه مرتبط بعدة وظائف ناجمة عن جهد العامل بوصفه ذاتًا فاعلةً، وعن العمل بوصفه قيمةً اقتصادية - ثقافية يعمل المجتمع على توكيدها وترسيخها، توكيدًا لنفسه وترسيخًا لها، ويكون من وراء ذلك توكيدٌ للمؤسسة الاجتماعية نفسها عبر وسائط متعددة، وعبر طرائق قوليّة من قبيل الأمثال وما جرى مجراها. ولعل لهذا الأمر تجليات أخرى مرتبطة بآليات خفية للمؤسسة متعلقة بحفظ بقائها حفظًا ناعمًا مَرِنًا، على غرار ما تحفظ به الأمثال وجودًا لها في اللسان والأنفس والأذهان من خلال صَوغها صوغًا مَيسور المنطق، مستعذَب السمع، شديد التأثير؛ إنْ بالحُجج، أو من خلال التأثير في المُهج، أو باعتماد ضروب من التفاعل بين الحُجج والمُهج.

من هذا الوجه، ومن غضون ما بين الإنسان والعمل من تعالق أيضًا، يمكن القول إنَّ العمل - على نحو ما بدا في عدَّة أمثال شعبية - لا تقتصر وظيفته على سدِّ خلاَّت بيولوجية بشرية للإنسان يقتضيها بقاؤه اقتضاءً ضروريًّا، بل إنَّه - فضلاً عن ذلك - وثيق الارتباط بمكانته الاجتماعية والاقتصادية؛ من جهة أنه يربأ بصاحبه عن الضّعة والهوان، ويُكسبه مكانةً ذات رفعة ووجاهة؛ ومن ثمَّة انتهجت الأمثال أحيانًا سبيل التحذير من الإعراض عن العمل من أجل النأي عن مثل هذه الحال، وسبيل الترغيب فيه من أجل الحظوة بالمنزلة والمكانة أحيانًا أخرى، على أنَّ السبيلين تتكاملان في المقصد والغاية.

لعل الطريف، في سياق العلاقة بين العامل والمؤسسة الاجتماعية، ذلك الجدل الذي يكون محوره العمل نفسُه. فإذا كانت هذه المؤسسة تسعى إلى إبقاء العمل على ما هو عليه، تثبيتًا للقيم المعتادة وتوكيدًا لها، فإنَّ المرأة التي تخطَّت حاجز العمل داخل البيت إلى العمل خارجه تُمثِّل الطرف الجدليَّ في منازعة قيم تلك المؤسسة؛ فعلى الرغم من أنّ المجتمع الذي تنتمي إليه يعمل على تلقينها القيمَ المعهودة، ويسعى إلى ترسيخ هذه القيم في نفسها، فإنَّ ذلك لم يُفضِ بها إلى خنوعٍ أو خضوعٍ، بل إنَّها مضَت في توكيد ذاتها بالعمل نفسه. ولعل من مكامن الحذق والطرافة أن يُحوِّل السِّلاح، أو الأذى، عن قصده إلى مصدره، ولا شكَّ في أنَّ عمل المرأة في المجال العامّ كان عاملاً رئيسًا في ما شهده مجتمعها من تحولات اجتماعية وثقافية.

ذلك لا يعني أنَّ المرأة تمكَّنت من أن تحسم الصراع الجدليَّ المذكور على نحوٍ تامٍّ؛ من جهة إحلال قيم حديثة محلّ قيم بدت معرقِلةً لحركة التطور الاجتماعيّ، إذ يبدو أنَّ سبيل هذا الصراع كانت متعذرةً متعسرةً، ويكفي أنَّ نشير، في هذا السياق، إلى أنَّ تلك النظرة التي تَعُدّ المرأة عنصرًا حافزًا على العمل ظلت مستكنَّةً في نفوس كثير من الرجال وعقولهم، حتى في مرحلة عمل المرأة خارج البيت، وإن أخذت شكلاً آخر مفاده أنَّ الرجل، أحيانًا، يُؤْثر الارتباط بامرأة تعمل في المجال العامّ؛ رغبةً في عوائد عملها، وفي هذا الأمر ما يدل على أنَّ المجتمع ظلَّ يعاملها بقيم تقليدية في مؤسسة اجتماعية يُفترض أنَّها تطورت. ولا ريب في أنَّ مثل هذه «الذهنية» ذات السمات الـ «تشييئية» لا تعتدُّ بذات المرأة؛ وذلك في وقت تحمَّلت فيه صنوفًا من المشقة والنصَب، وحاولت الإعراب عن ذاتها بالعمل داخل البيت وخارجه. ولكن ينبغي أن يُؤخذ في الحسبان أنَّ معاملة الرجل للمرأة، على نحو لا يعير فيه اهتمامًا

لذاتها، أمرٌ لا يرجع إلى المرأة في حدِّ ذاتها من الناحية المنهجية والمنطقية، وأنَّ الرجل في مثل هذه الحال هو المسؤول عن تلك المعاملة أو تلك النِظرة؛ لأنَّ المعاملة معاملته والنظرة نظرته.

إنَّ عمل المرأة خارج البيت قد اقتضى عوامل عديدة موسومة بأنواع من الصراع الجدلي ساهمت في تغيير الوعي الاجتماعي، وممَّا لا شكَّ فيه أنَّ المرأة المعاصرة وجدت في العمل خارج البيت ما يؤكد ذاتها أكثر فأكثر، بعد أن كانت في ما مضى من الزمن لا تكاد تجد سبيلاً إلى إثبات ذاتها إلاَّ من خلال العمل المنزليِّ. فأيّ عمل غير مُخلٍّ لا يخلو من الفائدة، ولا يكون بمعزل عن تحقيق الذات، مهما كان المكان ومهما كان الزمان. ولعل من أبرز فوائده، بالنسبة إلى المرأة المعاصرة، اتخاذها إيَّاه أداةً تُواجه بها أحيانًا جَوْر الأيام وجَوْر الرجال.

ولئن كشفت الأمثال الشعبية التي عرضنا لها عدة خصائص وسمات متعلقة بالشخصية التونسية، فإنَّها تشترك في كثير من معانيها مع أمثال؛ بعضها من عاميات عربية أخرى، وبعضها من العربية الفصيحة، وبعضها الآخر من غير العربية، وهذا يعني وجود قيم عامّة مستقرَّة في الأمثال يُمكن القول إنَّها «مطاولة» للزمان والمكان، مغالِبة لهما، متأبِّية عليهما. وعلى الرغم من القيمة الجليلة للأمثال، فإنَّها تكون، في أغلب الأحيان مجهولة القائل، فكأنّه لا يجوز في شأنها أن تُقيَّد بزمن تاريخيٍّ محدَّد؛ لأنَّها تنزع إلى ضرب من الاسترسال أو اللاتاريخية، وكأنَّه لا يجوز في شأنها أن تُقيَّد بشخصٍ معيَّن؛ لأنَّها إحدى التجليات القولية للضمير الجمعي «نحن».

إنَّ الأمثال خلاصة التجارب المحلِّية والتجارب الإنسانية في آن واحد، ولئن جاز القول إنَّ «الشعر ديوان العرب» في اللغة الفصيحة الرسمية فربما جاز القول إنَّ الأمثال ديوان الثقافة الشعبية، ثمّ إنّه قد يجوز القول: إذا كان «الشعر ديوان العرب» المنظوم فإنَّ الأمثال ديوانها المنثور، بل ربما كانت الأمثال برمّتها ديوان الشعوب قاطبةً.

المراجع

References

العربية

ابن الأثير، ضياء الدين. **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، 1995.

الشافعيّ، محمد بن إدريس. محمد. **ديوان الشافعي**. تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1985.

ابن المعتز، عبد الله. **كتاب البديع**. تحقيق أغناطيوس كراتشكوفسكي، ط 3. بيروت: دار المسيرة، 1982.

ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**. اعتناء هيثم جمعة هلال. بيروت: مؤسسة المعارف، 2007.

البخاريّ، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاريّ**. بيروت: دار طوق النجاة، 2001.

بدوي، أحمد زكي. **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. بيروت: مكتبة لبنان، 1983.

بدوي، السيد محمد. **المجتمع والمشكلات الاجتماعية**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988.

بيلز، رالف وهاري هويجرا، **مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة**. ترجمة محمد الجوهري. القاهرة: دار النهضة المصرية، 1977.

الجاحظ، عمرو بن بحر. **البخلاء**. تحقيق طه الحاجري. ط 5. القاهرة: دار المعارف، [د.ت.].

الحموي، ابن حجة. **ثمرات الأوراق**. تحقيق وتعليق محمد أبو الفضل إبراهيم. صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، 2005.

خريّف، محيي الدين. **الأمثال الشعبية التونسية**. سوسة - تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، 2003.

الدمياطي، عبد المؤمن بن خلف. **المتجر الرابح في ثواب العمل الصالح**. تحقيق عبد السلام محمد أمين عبد المؤمن بن خلف الدمياطي. بيروت، دار الكتب العلمية، [د.ت.].

ديوان أبي العتاهية، تحقيق كرم البستاني. بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1964.

ديوان امرئ القيس بن حجر الكندي. تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي. عمّان: دار عمّار، 1991.

ديوان عمر بن أبي ربيعة، ط 2. بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1998.

سليم، شاكر مصطفى. **المدخل إلى الأنثروبولوجيا**. بغداد: مطبعة العاني، 1975.

ــــــ. **قاموس الأنثروبولوجيا**. **سنن ابن ماجة**. حققه شعيب الأرنؤوط وآخرون. دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009. الكويت: جامعة الكويت، 1981.

صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. تحقيق شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988.

الطبراني، سليمان بن أحمد. **المعجم الأوسط**. تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. القاهرة: دار الحرمين، [د.ت].

عباس، فيصل. **الفلسفة والإنسان: جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة**. بيروت: دار الفكر العربي، 1996.

القزويني، محمد بن عبد الرحمن. **الإيضاح في علوم البلاغة**. بيروت: دار الجيل، 2010.

المقدسي، محمد بن عبد الواحد. **الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما**. تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش. بيروت: دار خضر للطباعة والنشر، 2000.

الميدانيّ، أحمد بن محمد. **مجمع الأمثال**. طرابلس - لبنان: دار الشمال للطباعة والنشر والتوزيع، 1990.

نصار، كريستين. **الإنسان والتاريخ**. لبنان: جروس برس، 1991.

ولد محمد الأمين، محمد سالم. «مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة». مجلة **عالم الفكر**. مج. 28. العدد 3 (كانون الثاني/ يناير - آذار/ مارس 2000).

الأجنبية

Adam, Jean-Michel. Les textes types et prototypes: Récit, description, argumentation, explication et dialogue. Paris: Nathan, 1992.

Anscombre, Jean-Claude & Oswald Ducrot. *L'argumentation dans la langue. Coll. Philosophie et Langage*, 3ème ed. Bruxelles: Mardaga, 1995.

Ducrot, Oswald. *Dire et ne pas dire: Principes de sémantique linguistique*. Paris: Hermann, 1980.

Maingueneau, Dominique. *Pragmatique pour le discours littéraire*. Paris: Nathan, 2001.

Marx, Karl & Friedrich Engels. *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*. Paris: Éditions sociales, 1950.

Taïbi, Nadia. «Le temps de travail.» *Sens-Dessous*, no. 3 (Février 2008).

Théorie de la littérature: Textes des formalistes russes réunis. Tzvetan Todorov (trans.). Le Seuil: Paris, 1965.

Voltaire, François-Marie Arouet. Candide ou L'optimisme. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1972.

صدر حديثًا

فيليب هانسن

حنّة أرندت

السياسة والتاريخ والمواطنة

ترجمة: خالد عايد أبو هديب

تتمثّل مساهمة حنة أرندت الفريدة والقيمة في دراسة الحياة العامة، في محاولتها تخطيط طبيعة "السياسي" في عصرنا، والسبل التي يرتبط فيها الناس بعضهم ببعض، وما يعلّمنا ذلك بشأن ماهيتنا وما في مقدورنا أن نفعل.

على الرغم من أن أرندت تأثرت بمفكرين مثل أرسطو وكانط وماركس ونيتشه وهايدغر وياسبرز، فإنها لم تكن تلميذةً لأي منهم. وهي لا تكتفي باتخاذ مسافة نقدية منهم، بل تفكر أيضًا من خلال معضلات عملهم على نحو يسلط ضوءًا جديدًا على هذا العمل، لا يقتصر على منظورها أو منظورهم، بل بمنظور جماعي ومشترك. فالتفكير السياسي هو في أحسن الأحوال فعل سياسي في حد ذاته؛ إذ لا يمكنه أن يتحرك إلّا بشكل حواري.

في محاولتها التمسك بمتطلبات الفلسفة السياسية وأسسها التاريخية، لا تسعى أرندت إلى استعادة حرفية لما مضى وانقضى، ولا إلى نفي صريح لما عفا عليه الزمان. فالأمر لا يقف عند حد استحالة الماضي؛ بل هو أمر غير مستحب: فالتقليد الغربي الخاص بالفكر السياسي يناقض بعضه بعضًا؛ إذ إن قيمه تشوّه طبيعة الحياة العامة بقدر ما تكشف عنها.

خالد كموني | Khaled Kammouni*

الانفلاق بالاقتبال
قراءة في كتاب «هايدغر والفكر العربي»

Emersion Through Reception: a Reading of Heidegger in Arabic

ملخص: إن الرؤية إلى الكون هي الهَجْس البشري الدائم بتحديد صلة الإنسان بنفسه وبالعالم. لذا، إن الوجود يحدِّده الإنسان بحسب ما يرى في الكون استعدادًا لقبوله كما هو، أي بحسب ما يريد هو أن يكون هذا الكون. من هنا، كان الاختلاف في اقتبال الكون بين الفكر الهايدغري والفكر العربي، لذا من المهم أن نفهم مفهوم الاقتبال بذاته، والذي أوحى لنا مفهوم الانفلاق، لأن الإبداعَ أثرُ الاقتبال كما بدا لنا. كما أن الرؤية القرآنية إلى الكون فتحت لنا الكلام في مفهوم الجرأة؛ هذه الجرأة التي تحدد قدرة الإنسان على التمكن في الكون. وفهم حجم الفاعلية هو الذي يحدد مفهوم الذات ومفهوم الآخر، المحيط بالذات. من هنا، يمكننا النظر إلى جدوى الانتماء إلى الزمان والمكان، الناجم عن الانتساب إلى الكون فهمًا وعقلًا وتصريفًا.

كلمات مفتاحية: الانفلاق، الاقتبال، الذات، الآخر، هايدغر، الفكر العربي.

Abstract: Understanding the universe is a constant human preoccupation, with humans constantly striving to define themselves in relation to themselves and to the wider world. Consequently, the universe is itself shaped by the perceptions of the human observer who is perceiving it. Naturally, there is a difference in the nature of the universe as perceived in Arab thought and by Heidegger. It is important to understand the concept of *Al Iqtibal* (Reception) itself, which inspired the concept of *Al Infilaq* (Emersion), because creativity/innovation stems from our reception of the world. The Quranic vision of the universe also presented the possibility of speaking about the concept of boldness, which determines our ability to master the universe. Measuring effectiveness determines the concept of self and the concept of the other, surrounding the self. From here, the paper looks at the benefit of spatial and temporal belonging, to be harmonized with the universe through understanding, reason and governance.

Keywords: *Al Infilaq*; *Al Iqtibal*; the Self; the Other; Heidegger; Arab Thought.

* باحث في فلسفة اللغة العربية. حاصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة. يحاضر في الجامعة اللبنانية بقسم الفلسفة. محرر أول في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

Senior editor at ACRPS' Beirut branch and researcher in the philosophy of the Arabic language. He holds a PhD in Philosophy and lectures at the Lebanese University in the Department of Philosophy.

مقدمة

الهمُّ الأساسي الذي يحكمُ الكاتب والقارئ في آنٍ هو الموقف المعرفي المهجوس بالسؤال كيف أتمكن شخصيًّا من الكون بما هو كونٌ لكلِّ شيء؟ إذ في الحقيقة لا سؤالَ عن الكون لمصلحة الكون، بل لمصلحة السائل عن الوجود في هذا الكون. لذا، إن كلمة الشيء في ذاتِه تغري المخيال الإنساني الجامح دائمًا للخروج من هيئة الجسد والروح في هذا الشكل الحي الذي هو الإنسان، ومحاولة التعلق بمكانٍ أعلى من مكان الرؤية، كأن الوقوف فيه تمكُّنٌ من كل اللحظات المعيشة؛ محاولةُ التألُّه المرئي، لعل الحقيقة تصبحُ أوضحَ مما هي عليه. الإنسانُ لديه اعتبارٌ دائمٌ بأن كيانَه ليس منتهيًا؛ ذلك أن الموجودَ كلما صار مُدركًا أخفى إجابات عن ألسنة الأسئلة الملتهبة في وجدان الإنسان؛ فالكون يغري بالتفكير وليس بالقرار، كما كلُّ شيءٍ في هذا الوجود يبدو محتاجًا إلى ما يجب أن أقوله له أنا.

للإنسان مزاجٌ في العيش، وجودُه ليس مفهومًا، ولا يمكنُ عقلُ حبلِ اللَّسنِ والهَجْس، لأن الحسَّ والعَيْنَ دائمان. لذا نختلف في استحواذ الكون؛ كلُّ واحدٍ يحسب الكلَّ له، ويرى أنه بتصرُّفه المعرفي يكون قد أنصَفَ الحق، لكن في الحقيقة يكون قد وحَّد الحق في حوزته. وهو كلما وحَّد الحق أبدع، لأن اعتقاده الوهمي الضروري بالإنصاف يشتدُّ، وهو اعتقادٌ حقيقي لا يمكن غيرُه بشريًا، فيبدأ عمليَّة الدفاع عن عدله في الكائنات من حوله؛ تارةً يحددُ أهداف الإنسان بالنسبة إلى الطبيعة وتارةً العكس، وتارةً يحدد علاقة الإنسان بالإنسان، ويحدد حصة الذات من التفكير وحصة الآخر منه، وتارةً يتشظى نظام العلاقة بينه وبين الطبيعة. وهو كلما انهمَّ اهتمَّ؛ أي كلما خلا بذاته محاولاً الفصل بينها وبين الآخر ليعرف، يكون موحدًا للعلاقة حائزًا إياها كاملةً في ذهنه للوجود، أي عائدًا إلى الظهور، إلى الوجود، إلى الانجماع، إلى الاجتماع، إذ لا مجال للعدم، فالعدم نفسُه رؤية. وما العيش سوى تصريف الرؤى.

في كتاب مشير عون ثنائية الحضور لمشهدين فلسفيين متمكِّنين في تفصيل العلاقة بين الإنسان وكونه. وما أقصده بالتمكُّن سأستند فيه إلى مبحث الكينونة انطلاقًا من كوني عربيًّا أقرأ هايدغر؛ لعلِّي أحدِّد الفرقَ الذي لا بدَّ موجودٌ في اقتبال رؤية الكون أولاً قبل اقتبال العربي لهايدغر الذي طرحه مشير. وسأشرح مفهوم الاقتبال الوارد في ترجمة إيلي أنيس نجم العربية للكتاب الفرنسي في أصله، لأني أبتغي تحديد حجم الحضور المعرفي للمُقتبِل ونوع التوجُّه الوجودي الذي ينجزُه في اقتباله، وهذا ما وضعتُ له مصطلحَ الانفلاق؛ أي انبثاق الفكرة في الزمان والمكان لحظة القرار بوعي الكون، باعتبار أن أي مقاربةٍ معرفية تقوم بها الذات بما هي فاعلٌ واعٍ في الكون تكون تعبيرًا عن رؤيتها الخاصة له؛ ومن ذلك سقت همَّ «اقتبال» هايدغر عربيًّا الذي يناقشه مشير عون إلى همِّ «انفلاق» رؤية عربية للكينونة، باعتبار التلقي الإيجابي للنص. ذلك أن الكينونة، ليست مفهومًا مترجمًا إلى العربية، بل هناك مبحثٌ عربيٌّ للكينونة يحتِّمُ إبداعيَّة الرأي في هذه المسألة، إذ إن التفكير بالكون بما هو كون شغل المخيال

العربي شعرًا وفلسفةً وقرآنًا[1]. من هنا، يكون الاقتبالُ انغلاقًا، إذ لا يمكنُ في الحقيقة وضعُ الآخر في الذاتِ موضِعَ الذات، فالذات هي هي، تقبلُ الآخر كما هو لتكون به كما هي، وسنوضح ذلك.

أولًا: إشكال الاقتبال

1. حدود المطاوعة

قبل البدء بالتحليل للرأي، أذكر نصًّا في تفصيل معنيَي انفعل وافتعل، تستدعيه معاينةُ المصطلح الفلسفي المستخدم، والذي يبدو من الدقة بحيث لا يُستبدَل. هما تصريفان لصيغة فَعَلَ؛ وصفًا لعلاقة لها مكانان للحضور هما الذات والكون، وشكلان للحضور هما الظهور والخفاء، هذا الحضور هوَ جريانٌ منتظِمٌ حول محورِ فاعل هو الذات، وهو نفسه محورٌ مفعولٌ، الذات فاعلٌ ومفعولٌ بما هي فعلٌ دائم، فالتأثير والتأثر قائمان معًا؛ «المطاوعة في اصطلاحهم التأثر وقبول أثر الفعل [...] انفعل لا يكون إلا لازمًا، وهو في الأغلب مطاوع فَعَلَ، بشرط أن يكون فَعَلَ عِلاجًا: أي من الأفعال الظاهرة، لأن هذا الباب موضوع للمطاوعة، وهي قبول الأثر، وذلك في ما يظهر للعيون كالكسر والقطع والجذب أولى وأوفق، فلا يقال علِمْتُهُ فانعلم، ولا فَهِمْتُهُ فانفهم، وأما تَفَعَّلَ فإنه وإن وضع لمطاوعة فَعَّلَ كما ذكرنا، لكنه إنما جاز نحو فَهَّمْتُهُ فَتَفَهَّمَ وَعَلَّمْتُهُ فتعلَّم، لأن التكرير الذي فيه كأنه أظهره وأبرزه حتى صار كالمحسوس، وليس مطاوعة انفعل لفَعَلَ مطردةً في كل ما هو علاج، فلا يقال: طردته فانطرد [...] وافْتَعَلَ لِلْمُطاوَعَةِ غالِبًا نَحو غَمَمْتُهُ فَاغْتَمَّ، وَللاتِّخاذِ نَحْوُ اشْتَوَى وَلِلتَّفاعُلِ نَحْوُ اجْتَوَرُوا، وَلِلتَّصَرُّفِ نَحْوُ اكْتَسَبَ. أقولُ: قال سيبويه: الباب في المطاوعة انْفَعَلَ، وَافْتَعَلَ قليلٌ، نَحْو جَمَعْتُهُ فاجتمع، وَمَزَجْتُهُ فامتزج. قلت: فلما لم يكن موضوعًا للمطاوعة كانفعل جاز مجيئه لها في غير العلاج، نحو غَمَمْتُهُ فَاغْتَمَّ ولا تقول فَانْغَمَّ. ويكثر إغناء افْتَعَلَ عن انْفَعَلَ في مطاوعة ما فاؤه لام أو راء أو واو أو نون أو ميم، نحو لأَمْتُ الجرح، أي: أصلحته، فالتأم، ولا تقول انلأم، وكذا رميت به فارتمى، ولا تقول انْرَمَى، ووصلته فاتَّصل، لا انوصل، ونفيته فانتفى لا انَّفَى، وجاء امتحى وامَّحى، وذلك لأن هذه الحروف مما تدغم النونُ الساكنة فيها، ونون انفعل علامة المطاوعة فكُرِه طَمْسُها، وأما تاء افتعل [...] كأنها ليست بعلامة، إذ حق العلامة الاختصاص. قوله 'وللاتخاذ' أي: لَاتخاذك الشيء أصْلَهُ، وينبغي أن لا يكون

---

(1) وجدنا في البحث عن مفهوم المكان في اللغة العربية، أن كلمة مكان هي مصدرٌ من فعلين «كون» و«مكن»، والشرح يطول في ذلك في معجمات اللغة العربية من **لسان العرب** وغيره، وقد تبيَّنا أن «مفهوم المكان عند العربي لا يحتمل صورةً واحدة أو هيئةً واحدةً للأشياء، بل إن الاستقرار عنده يكونُ واقعًا في الإحداث الدائم في المكان، أي في جعل كَوَنَ دائمًا مرتبطةً بـ مَكَنَ». راجع مبحث «المكان كون ومكن» في كتاب: خالد سعد كموني، **فلسفة الصرف العربي: دراسة في المظهر الشَّيمي للكينونة** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2017)، ص 124-139.

ولمزيد من التعرُّف إلى مبحث الكينونة والفعل كان وكون في الفلسفة العربية، في الإمكان النظر في الشرح الذي قدّمه أنطوان سيف لهذا المصطلح عند أحد مؤسسي الفلسفة العربية القديمة الفيلسوف الكندي، مفصلًا في دواعي الاستخدام الفلسفي واللغوي للمصطلح، ونذكر العناوين الفرعية التي شرحها بحسب فهم الكندي، مثل: «[الكون] الحركة الذاتية التي تكون من ذات الشيء[...] الكون: بمقابل الفساد، الكون: الحدوث عن فاعل، الكون: من علة فاعلة قريبة هي الفلك، الكون: من علة فاعلة بعيدة هي الله، الكون: من علل طبيعية، الكون: خَلق، الكون: حركة، الكون: تغير، الكون: توليد، الكون: صيرورة، عالم الكون»، وكذلك شرح معاني مكوِّن ومكوَّن ... وكائن، وتكوين، انظر: أنطوان سيف، **مصطلحات الفيلسوف الكندي (بحث تحليلي)**، ج 2 (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 2003)، ص 691-709.

ذلك الأصل مصدرًا، نحو اشْتَوَيْتُ اللحم: أي اتخذته شواء، وَاطَّبَخَ الشيء: أي جعله طبيخًا، واختبز الخبز: أي جعله خُبْزًا، والظاهر أنه لاتخاذك الشيء أصله لنفسك، فاشتوى اللَّحْمَ: أي عمله شواء لنفسه، وامتطاه: أي جعله لنفسه مطية، واعْتَادَ قوله 'وللتفاعل' نحو اعْتَوَرُوا: أي تناوبوا، واجتوروا: أي تجاوروا، ولهذا لم يُعَلَّ، لكونه بمعنى ما لا يعمل. قوله 'وللتصرف' أي: الاجتهاد والاضطراب في تحصيل أصل الفعل، فمعنى كَسَبَ أصاب، ومعنى اكتسب اجتهد في تحصيل الإصابة بأن زاول أسبابها، فلهذا قال الله تعالى: (لَهَا مَا كَسَبَتْ) أي: اجتهدت في الخير أوْ لاَ فإنه لا يضيع (وَعَلَيْهَا ما اكتسبت) أي: لا تؤاخذ إلا بما اجتهدت في تحصيله وبالغت فيه من المعاصي»[2].

من هذا الاقتباس الطويل ندخل إلى فهم حركة الفكرة داخل النص. نحن أمام جدليَّة انفعال/ افتعال، فلئن كان مشيرٌ يؤكِّدُ مطاوعةَ منتوج هايدغر الفلسفي للفكر العربي اقتبالاً، فإن حاجتي إلى فهم إمكان هذه المطاوعة استدعت مني تأصيل القراءة فوضعتُ مصطلح الانفلاق كي أستجلي ظاهرة الاقتبال هذه؛ وقصدتُ بالانفلاق هذا الإجراء الإبداعي في وعي الذات لمظهرها الاقتبالي، فهو مطاوعةٌ من الذات دُفعةً واحدة، يساهم بما هو فعلٌ معرفيٌّ وجودي في المطاوعة النَّواسة بين الذات والآخر؛ عنيتُ حركةَ التأثير والتأثر - «الاقتبال» - بين الذات العربية والآخر الهايدغري على مسطَّح التعرُّف الدائم إلى الكون.

أما الفلق فهو: «الْفَاءُ وَاللاَّمُ وَالْقَافُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى فُرْجَة وَبَيْنُونَة فِي الشَّيْءِ، وَعَلَى تَعْظِيمِ شَيْءٍ. مِنْ ذَلِكَ: فَلَقْتُ الشَّيْءَ أَفْلِقُهُ فَلْقًا. وَالْفَلَقُ: الصُّبْحُ؛ لأَنَّ الظَّلاَمَ يَنْفَلِقُ عَنْهُ. وَالْفَلْقُ: مُطْمَئِنٌّ مِنَ الأَرْضِ كَأَنَّهُ انْفَلَقَ، وَجَمْعُهُ فُلْقَانٌ. وَالْفَلَقُ: الْخَلْقُ كُلُّهُ، كَأَنَّهُ شَيْءٌ فُلِقَ عَنْهُ شَيْءٌ حَتَّى أَبْرِزَ وَأُظْهِرَ. وَيُقَالُ: انْفَلَقَ الْحَجَرُ وَغَيْرُهُ وَكَلَّمَنِي فُلاَنٌ مِنْ فِلْقِ فِيهِ. وَهُوَ ذَاكَ الْقِيَاسُ. وَالْفَالِقُ: فَضَاءٌ بَيْنَ شَقِيقَتَيْ رَمْلٍ [...] وَالأَصْلُ الآخَرُ الْفُلَيْقَةُ، وَهِيَ الدَّاهِيَةُ الْعَظِيمَةُ. وَالْعَرَبُ تَقُولُ: يَا لَلْفُلَيْقَةُ. وَالأَمْرُ الْعَجَبُ الْعَظِيمُ. وَأَفْلَقَ فُلاَنٌ: أَتَى بِالْفِلْقِ»[3]. من هذه المعاني للفلق يمكننا أن نستنبش إمكان خلق الفكرة والإفراج عنها وبيانها لتطمئن في ظهورها وبروزها وتكون عظيمة؛ هذه معاني فَلَقَ في لغة العرب. وما نريده من استحضار هذه المعاني إلى ذهن القارئ هو توجيه التفكير إلى فعل التلقي المعرفي الإبداعي «الاقتبال»، بحيث يتمكَّن قارئ هايدغر من استنهاض إبداعيته الفلسفية مصاقبةً لفعلهِ القراءةَ البحثيَّة لنص هايدغر.

أما معنى انفلق بحسب وزنها الصرفي انفعل، فهي تفيد قبول الأثر بشرط الظهور كما ورد في معناها عند ابن الحاجب، ولا تفيد الاطِّراد والتكرار، بل المطاوعة المباشرة، ما يؤكِّد إمكانات حرف النون الذي اختُصَّت به صيغة «انفعل» لتميز مطاوعتها من باقي الأفعال في الأثر الظاهر. والنون هو الذي يؤكد ذاتيةَ الفعل المطاوِعِ مفعولَه، أي يؤكِّد لزوميَّة الأثر؛ لذا انفعل «لا يكون إلا لازمًا»، فكأن المفعولية

(2) محمد بن الحسن الاستراباذي، **شرح شافية ابن الحاجب**، تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، ج 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1975)، ص 103–110.

(3) أبو الحسن أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، ج 4 (بيروت: دار الفكر، 1979)، ص 452، مادة (فَلَقَ).

التي تنتج من الفعل تكون لازمةً للفاعل أصلاً، فإذا قلنا «انكسر» مثلاً لا يتعدى أثرُ الانكسارِ الفاعلَ إلى المفعول، بل يكون الفاعل هو المفعول في هذا الموقف، وينحسر في الفاعل نفسه لأن المعالجة الحركية الحسية الظاهرة تجري فيه، فيكون هو حامل الأثر، أي يظهر الأثرُ فيه، فالكُسر هو المُنكسر في هذا الموقف؛ لو قلنا مثلاً: اختبز الخبزَ مثلاً، على وزن افتعل، يكون الخابزُ قد اختبز الخُبزَ لنفسه، أما انكسر (الفعل اللازم الذي يلزم أثرُه فاعلَه)، فيكون المنكسر منكسرًا في نفسه، والكسر ظاهر فيه.

من هنا، نجعل إمكان انفلاق الفكرة الفلسفية الذاتية عن الكون هو الظهور الحتمي للمعالجة الذاتية للكون، أي هو التجربة الذاتية في العيش المعرفي الوجودي، ليكون الكونُ الأثرَ المنفعلَ في ذاتِ الكائن المؤثِّر فيه، أي الفاعلِ فيه. لذا لا يكون فَلْقُ الفكرة إلا بينونةً ذاتيةً للرؤية. وكل الهدف من قراءة الكون هو تحقيق البيان بالوجود فيه، وفصاحة اللسان وظهوره في قول هذا الكونِ باللغة؛ «والبيانُ عملُه في اللسان لَسْنًا، أي تجويدًا وإفصاحًا لتحقيق البينونة؛ وهي البعدُ المنكشف الواضحُ البيان. والبيان في المكان [...] وإذا ما راقبنا حركةَ الظهور والكمون على مستوى اللسان ومستوى البيان تمكَّنا من حدْسِ الوعي، أي من إدراك حركة الفكر بين النفس والكون [...] أي حركة شَيْمٍ[4] تترصَّدُ انبعاث الكائن في الكون، أو كما قلنا: انبعاث البينونة في الكينونة»[5].

إذًا، الانفلاق بينونة وخلقٌ وظهور، ومن حيث المكانُ هو الأرض المطمئنّة بعد فلق، أي بعد إحداثِ بيانٍ يُظهرُ بينونة، فهل في الإمكان تحقيقُ طمأنينة المكان بخلق البيان فيه؟ هنا مكمن السؤال الكونيّ الفريد لكل إنسانٍ في علاقته بذاته وبالآخر. لذا، ندلف مباشرةً إلى مفهوم الاقتبال، كي نعيَ مسبِّبات انفلاقنا، إذ لا يمكن أن تمتنع الذات عن أي فعل يسهم في تحقيق صورتها تجريبًا ومعرفةً في هذا المعيش الدائم.

الاقتبال هو الافتعال إذًا، أي هو المطاوعة والاتخاذ والتفاعل والتصرُّف. وإذا اعتبرنا مرمى التصرُّف والتفاعل هو إقرار حُكمِ النَّظر بيانًا عن اتِّخاذ مَنهلٍ جديدٍ للرؤية، أي العيان العقلي التأصيلي لمضمون التلقي والاقتبال، فهذا يوحي ببادرة الفعل الفلسفي في القراءة والاقتبال؛ بحيث نفلقُ فكرةً جديدةً، فالاقتبال هنا مشهديَّة الجدل. لذلك، إن سيرورة الاقتبال تؤدي إلى الانفلاق، وهكذا سننهج في فهم مكوِّنات عملية المطاوعة الاقتبالية التي طرحها علينا مشير. المكوِّنُ الأول هو الاتخاذ؛ بحيث يجب أن

(4) الشَّيْمُ: «الشين والياء والميم أصلانِ متباينان، وكأنّهما من باب الأضداد، إذْ أحدُهما يدلُّ على الإظهار، والآخَر يدلُّ على خلافه. فالأول قولهم: شِمْت السّيفَ، إذا سللَته، ويقال للتُّراب الذي يُحفَر فيستخرج من الأرضِ الشّيْمة، والجمع الشِّيَم؛ ومن الباب: شِمْت البرقَ أشِيمُه شَيمًا، إذا رقَبْتَه تنظر أينَ يَصُوب [...] والأصل الآخَر: قولُهم شِمت السيفَ، إذا قَرَبْتَه، ومن الباب الشِّيمة: خليقة الإنسان، سمّيت شيمةً لأنّها كأنها مُنْشامة فيه، داخلةٌ مستكِنّة، والانشيام: الدُّخول في الشيء، يقال انشام في الأمر إذا دخل فيه؛ والمشَيمَة: غِشاءُ ولَدِ الإنسان، وهو الذي يقال له مِن غيره السَّلَى، وسمّيت بذلك كأن الولد قد انشام فيها»، انظر: ابن فارس، ج 3، ص 236–237، مادة (شيم). وما جعلنا نستخدم هذه اللفظة في شرحنا هو ملاحظتُها في عيشنا اليومي، ذلك أننا دائمًا نراقب ونعود ونبعث ونغرس ونظهر في تعرُّفنا الكون، أي في رؤيتنا الحدسية له؛ «فعلٌ يشتملُ إمكان أن يكون حركةَ دخولٍ وأن يكون حركة خروج أيضًا، فهو ذو بُعدين، وهو تقديرُ نهايةٍ أو مآلِ ما يبدأ الآن، وهو صورة الأصل لحظة انكشافه الأول للناظرِ إليه، وهو يقين بحدوث الشيء على الرغم من أنه قرارٌ أوّل بانتظار حدوثه، إذًا فيه ظهورٌ على الرغم من الغياب». انظر: كموني، **فلسفة الصرف العربي**، ص 87–88.

(5) المرجع نفسه، ص 94-95.

نعي أنَّ اختبازنا خُبزَ هايدغر هو إقرار حتميٌّ بأن دقيقَ خبزه هو غيرُ رغيف خبزنا عندما ننوي الاختباز لنفسنا. كينونةُ هايدغر رؤيةٌ وكينونة العربي رؤيةٌ أخرى، لذا عندما نقتبلُ كينونة هايدغر، يجب أن نراقبَ حجم إمكان علاج دقيقها في رغيفنا، كي نَشِيمَ بدقَّةٍ موضِعَ الأصل في رؤيتنا الفلسفية إلى الكون، وهل في الإمكان أن نجري توفيقًا بين الفكرين الهايدغري والعربي في لحظة إجراء فعل الكون العربي؟

أما المكوِّنُ الثاني فهو التفاعل بالمطاوعة الذي يُبدي المطاوعةَ عمليةً تبادليةً حتمية المجرى في التأثُّر والتأثير، إذ الاقتبال لهايدغر ليس قذفًا من هايدغر إلى ذهن العربي، بل هو معالجة الذهن العربي لهايدغر، أي إمكان الأخذ والرد، بحسب مكونات العقلية العربية وتلقيها لهذا الآخر. هناك رؤيتان، فما حجم التقاء الأصل بالأصل؟ ما حجم إمكان أن يكون كون هايدغر هو كون العربي، وما الفرق؟

من هنا نلمس المكون الثالث في فعل المطاوعة وهو التصرُّف؛ أي الاجتهاد والاضطراب في تحصيل أصل الفعل، فالاقتبال بهذا المعنى لا يتم كصب الماء في القوارير؛ ذلك أن ما يجري في مشهديَّة القراءة لكتاب مشير عون هو النظر الشفيف إلى مشهديَّة الفكر العربي وهو يقرأ هايدغر، بحيث إن معيار الرؤية هو أن الماءَ يقابلُ الماءَ، وليس المعيار في الماء يقابل قارورة، إذ إن الدراسة كلها قائمةٌ على همٍّ باتخاذ القرار؛ أين القرارُ لأسئلة الكينونة وأين الأصلُ لها، وما هو محتوى القوارير بعدَ أن نعاين ونفحص حجم العذوبة والملوحة والتشابه والامتناع، كيفَ نتصرَّفُ بالمشهد؟

2. مظهر اقتبال

يتناول القسمُ الأولُ إشكالية الاقتبال العربي لهايدغر، ما يستدعي البحثَ في الداعي لوجود هايدغر بالعربية، فما الحاجة إلى لغته؟ وهل من ضرورةٍ لفلسفة الكائن عند المفكرين العرب المعاصرين؟ وما نوع المقتبلين له؟

ورد في الكتاب «أن ما اقتبسه الفكر العربي من أعمال هايدغر، اقتباسًا جزئيًا ومتقطِّعًا، لا ينمُّ كثيرًا عن قيام هذا الفكر باقتبال هايدغر اقتبالًا كثيفًا ومطلقًا»[6]. وقد سوَّغ مشير التبريرات المعرفية والاجتماعية والسياسية لهذا الحكم خلال شرحه أجواء الفكر العربي وسياقاته، بحيث يمكننا فهم إمكان الاقتبال ونوعه؛ ذلك أنه ليس هناك عقليَّة عربية واحدة تحكم المظهرَ الفكري العربي، وهذا طبيعي في ظل الواقع العربي المأزوم؛ إذ إن ما يمكن أن يكون أمَّةً عربية ليس لديه المنطلقات النظرية نفسها التي يقدِّمُ بها طريقته في النهوض والانبعاث، على صعيد التفكير الجماعي للأمة، والذي هو بطبيعة الحال انعكاس للهواجس الذاتية للأفراد. فاتجاهات التفكير العربي إما قبل زمان الآن وإما فوق زمان الآن وإما تجمع بين الفوق والقبل في سبيل البعد؛ فالفكر الإسلامي ينطلق من التراث ليحدد كلَّ ما يأتي بعدَه أين يكون. والفكر الفوقي هو العلماني، لأنه خارج منظومة العقل العربي السائر اجتماعيًا بمنظومة تختلف كليًّا عن هذا الإسقاط المفهومي الطارئ على بنيته؛ وقولنا إنه فكرٌ فوقيٌّ آتٍ من عبارة مشير الواصفة للفكر العلماني العربي، والتي لا تخرج عن السياق العام عند أي ناظرٍ في أداء هذا النوع من

(6) مشير عون، **هايدغر والفكر العربي**، ترجمة إيلي أنيس نجم (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 23.

التفكير في الثقافة العربية، يقول مشير: «والفكر العربي الذي ينتمي إلى العَلمانية، والذي يؤثر الدوران في الفكر الغربي»[7]. لذا، إن التفكير عربيًّا من خارج المنظومة العربية يُبرِزُ لنا على مسطح المحايثة الفكري عناصر من خارج حركة البنية النمطية الحاكمة للسياق العام للوعي الجمعي، مهما تلطَّف التعبير عنها كي تُقبَل. أما الفكر العربي التوفيقي، فهو الفكر الذي اعتبر التراث والحداثة (العلمنة باعتبارها الدرجة القصوى في التحديث) بُعدين ممكنين لحظة التفكير الآن. يقول مشير: «يقوم في العالم العربي أنساق فكرية عربية عديدة تتواجه ويتأثر أحدها طوعًا بالآخر، كما أنه لا يندر أن تثبتَ هذه الأنساق المختلفة نفسها وتقصي ما عداها»[8]. وهنا، نسأل الكاتب ما المقصود بـ «ما عداها»، أو بالأحرى كيف يمكن استثناء فكر خارج هذه المنظومة؟ هل في الإمكان مثلاً في سياق اقتبال هايدغر أن نجد قارئًا عربيًا خارج هذه الأنساق؟ مؤكّد، لن يكون، لأن انشطارية التفكير العربي تأسَّست على هذا النحو استنادًا إلى ما اقتضاه واقع العرب الكلي، فهو ليس اختياريًا.

لذلك كان الهم الإصلاحي الجماعي طاغيًا على الفكر العربي العمومي، وسيكون أي اقتبال للآخر فرديًّا بالضرورة، حتى يلقى طريقَه إلى العموم. وقد فصَّل مشير في نوعية الترجمات والكتابات والتي لِقلَّتها تبدو «هزيلةً» بحسب وصفه، مستعرضًا نوعية المصطلح والتعامل معه. كما أنه ذكر أسماءً بدت متأثِّرةً بالفكر الهايدغري وقد برز ذلك من خلال كتاباتها. وقد خرج بنتيجة مؤداها أن «للفكر الهايدغري مكانته الخصوصية في الأوساط الفلسفية العربية»[9].

وإذ نُلمِحُ إلى واحد من مظاهر الاقتبال لهايدغر، فإن النظر في مقدمات المترجمين لنصوص هايدغر له نَضحٌ تفسيريٌّ بارزٌ عما تَرْشَح به تفاعلية هؤلاء المشتغلين بهايدغر وفلسفته. يقول موسى وهبة، مثلاً، في تقديمه لترجمة نص «الكون والزمان» في مجلة **فلسفة**: «أجازفُ إذن بنشر هذا التمرين على قول هيدغر، بالعربية. أجازف بنشر تمرين على قول سؤال عن معنى 'الكون' في لغة تأبى ظهور فعل الكون والثبوت في الحاضر على الأقل. في لغة تحارُ المتفلسفة فيها كيف تميزُ بين الكون والوجود والكينونة، بين الموجود والموجودية والكائن والمتكوِّن والقائم والثابت إلخ [...] وهكذا بقي نص هيدغر قليل الإلفة في العربية وحوشيًّا [...] أسوق هذه الكلمات لأهوِّن على القارئ وقع الكارثة التي تحيق - ولا بد - بالعربية، فتذهب بطلاقتها وانسيابها المعتادين جراء نقل الأنساق الفكرية الأخرى إليها»[10].

إن مشهديَّة الاصطدام العربي بهايدغر التي يشرحها موسى وهبة في هذه السطور ليست تنمُّ عن عجزِ غيرِ الفاهمِ لهايدغر، بل عن ارتباك الفاهمِ له بقول ما فهم، لكون اختلاف تكوينه الثقافي عن ذاك الذي عليه هايدغِر، فكيف ينقله من لغة إلى لغَة ويظل هذا الآخر هو هو؟ وما حيرة المتفلسفة التي تكلَّمَ عليها إلا هذا الانسياخ الذهني المباشر إلى نقطة البداية المعرفية القارَّة في تكوين الإنسان العربي، هذا الكائن المعرفي الحي الفاعل في الوجود كما غيره من بني البشر؛ ولكن الميزة الآن هي في لحظة

(7) المرجع نفسه، ص 27.

(8) المرجع نفسه.

(9) المرجع نفسه، ص 38.

(10) مارتن هايدغر، «الكون والزمان»، ترجمة موسى وهبة، **مجلة فلسفة**، العدد 1 (2003)، ص 18.

قراءته الآخرَ - هايدغر هنا - على مستوى فلسفة الكائن، أي مستوى الذات بما هي ذات في هذا الكون. إن صدمة موسى واضحةٌ في حضور انتمائه أمام اقتباله، ما يحفّزُ نشاطَه الترجمي في إبداع المصطلحات العربية التي تلائم وصف الشعور الحقيقي لهايدغر؛ فالكون بما هو كون مثلاً، يخشى موسى ألّا يُتَصوَّرَ عربيًّا، لأن الأساس في الكون عربيًّا أن يكون بموجِد، وهكذا. لذا، إن شرعية الخوف مبررة، إذ كيف سيقبلُ الذهن العربي هذه الرؤية؟

3. مُنطلقا التفكير

نبدأ بالمقارنات التي أجراها مشير بين فكر هايدغر والفكر العربي، وهنا جوهر الكتاب، إذ تبرُز لنا هواجس الذهن واتجاهات التفكير في لحظة القراءة العلمية للنصوص والوقائع. يقول مشير: «إن الفكر العربي هو، في العمق، فكرٌ لاهوتي (أو كلامي) تسكنه القضية الإلهية، وتخترقه جدلية العقل والنقل [...] الفكر الهايدغري هو، في الأساس، فكرٌ أنطولوجي يحرّكه حصرًا السعي إلى كشف الكون والكائن بموجب الإقبال الخاص بالجود الأصلي غير الميتافيزيقي، وهو الجود الذي يمتنع هايدغر عن تسميته»[11].

إن هذه النظرة إلى العقليَّتين تُظهرُ إلى العيان ما قرَّ في ذهن مشير بأن القوَّة الدافعةَ للإنسان إلى العيش هي الحرية؛ إذ إن الهمَّ بأنَ يتنازل الفكر عن حريته هو الذي أحاله إلى استخدام عبارة «تخترقه جدلية العقل والنقل» للفكر العربي في مقابل «الجود الأصلي غير الميتافيزيقي» للفكر الهايدغري. وهذا الخوف على الحرية واجب الوجود في حال كل إنسان يسعى إلى إثبات وجوده. وسنعطي نموذجين يوضحان مكونات العقل عند كلا الطرفين، قبل أن ننتقل من القراءة الأنطولوجية إلى القراءة الأنثروبولوجية المقارنة بها.

يقول جوهانس باتيست لوتز Johannes Baptist Lotz: «حسب المصطلحات الواردة في كتاب **الوجود والزمان**، إن التأمل الملتفت نحو الكائن هو تأمُّلٌ كياني، بينما التأمل الأنطولوجي هو الذي يكون ملتفتًا نحو الوجود. وبهذا المعنى، فإن الجهد الفلسفي لهايدغر، جهدٌ أنطولوجي، لأن سؤاله يتعلق بالوجود، أو بعبارة أدق وردت في الكتاب نفسه، إنه يتعلق بمعنى الوجود»[12]. إن علمية الموقف الهايدغري في معاينة الوجود هي في أنه يحاول موضعة الكون بالنسبة إلى الكائن والكائن بالنسبة إلى الكون، أي إنه يفسِّر معنى وجود الكائن في الكون انطلاقًا من الكون نفسه في لحظة انفتاح معرفية ظاهرة غير محكومة بلحظات معرفية سابقة لها أو محدِّدة مصيرها قبل حدوثه. لذا، إن الموقف هو فعل الكون نفسه. إذًا، كل التفسيرات منسيَّة في مثل هكذا حضور أنطولوجي منكشف بذاته. وسنشرح فكرة هايدغر تباعًا.

أما الفكر العربي فهو ينطلق من الذات باعتبار وظيفتها في الكون؛ إذ هناك نصُّ القرآن، بكل ما للفعل قرأ من معنى في قاموس العرب، هو نتاج العقلية العربية المفكِّرة في الكون بهذه الطريقة، لذلك

(11) عون، ص 40.

(12) جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، ط 5 (تونس: دار الجنوب، 2016)، ص 62، مادة (الأنطولوجيا).

اشتدَّت بلاغتُه عندهم لشدَّة حضوره العفوي في الذهن. وقبل أن نحاكِم النص القرآني بمفاهيم الدين الطقسي، يجب أن نفكِّر في أنه قابلٌ للعقل، أي هو إنساني الرؤية، فالكون مادةُ لغته، ولغته لغةُ المتلقي له. لذا، أيُّ عقلٍ يحكمُ الذِّهْنَ العربي الكامل للكون؛ أي حفظ الكون والقوة فيه[13]؟ وما حجم بقاء الكائن في الكون حرًا، أي قادرًا على فعل المعرفة والوجود بذاته؟

في كتابه **العقل العربي في القرآن** أورد سعد كموني رصدًا للاستخدام القرآني للعقل يوضح فيه مكوِّنات العقل العربي، فقد جمع تسعًا وأربعين مكوِّنًا لهذا العقل، وخلص إلى القول: «يشير استخدام القرآن الكريم لمفردة عقل، إلى ذلك السلوك الذهني والحركي للإنسان المرافق للأنساق المتغيِّرة في العلاقة بين الإنسان والكون، والإنسان والله»[14]. وفي المكونات هذه نكتشف أن الله حاضرٌ في فعل الإنسان العربي، وهو الفاعل الكلي فوق الفاعل الجزئي الذي هو الذات الإنسانية، لكن هذه الذات الإنسانية قادرةٌ على كل إمكاناتها في الوجود والمعرفة، ولها منظومة أخلاقية تضبطها. هنا الفرق بين ما يقترحه هايدغر، وما يقوم عليه العقل العربي، إذ يمكننا القول: العقل العربي قوامه على هذا النحو: فاعل + فاعل + مفعول، بينما العقل الهايدغري يريد: فاعل + مفعول. مع العلم أن مناقشة هايدغر تردُّنا بالتأكيد إلى ارتباك في تحديد الفاعل الثاني خارج الذات في لحظة الكون، وهو لا ينوء عن الوجود هنيهةً في كل آن، سواء أكان الله أم الضمير أم الخلود أم الموت ... إلخ، وإلا لما حاولنا الهروب منه، أو استيعاب دوامِه إن أردنا الدقة، باقتراح تقسيم أماكن الكينونة وأزمنتها بين الذات وخارجها وحركتها وظهورها وخفائها ... إلخ.

لكن ما يهمنا من هذا التفصيل السريع هو اعتبارُ مفهومِ الجرأة الفلسفية الحَكَمَ في نظرتنا إلى الفكر المصنوع إنسانيًا بالكامل، أي القادر على أن يكون هو فعل الكينونة الحقيقي. وبالنظر إلى الفكر العربي، فإنه يجب التمييز أحيانًا بين مقولة الفكر اللاهوتي وما يمكن أن نطلق عليه «الإسلام البياني»، لأن النص القرآني لم تنهِه قراءةُ الأوَّلين، ولا يزال فاعلاً في العقل العربي ومتمكِّنًا من الحياة العربية الاجتماعية، لذا لا يمكن تجاوز منهجه، وهذا ما لا نحصِّله من الفقه القديم، بل من القراءة الفردية العربية للنص. ونشدِّدُ على العربية، لنؤكِّد خصوصية الرؤية وفرادَتَها؛ فاللسان العربي ليس هُويَّة أيديولوجية قومية، بل هو المنهل الفلسفي للمعاني التي يمكن أن تتولد فيها أي قراءة للكون للناطقين به؛ أي للذين

---

(13) انظر: ابن فارس، ج 2، ص 363، مادة (ذَهَنَ).

(14) انظر: سعد كموني، **العقل العربي في القرآن** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 127-131. ومما جاء في رصد العقل في القرآن: «1- إجراءٌ سلوكي يضبط حضور الجماعة في المجتمع [...] 7- قراءة الأحداث والاعتبار منها [...] 10- إنهاء الموقف الفاسد المتمثل في ضلال معرفة السبيل إلى معرفة الله [...] 18- القدرة على تشكيل نظام مرجعي للسلوك الحركي الفردي في المجتمع. 19- تشكيل مرجعية في الذهن تضبط النظر والتفكير والسلوك [...] 24- القدرة على ضبط السلوك في الحياة الاجتماعية من خلال المداومة على العلاقة مع خالق الوجود [...] 26- الإجراء الذي يمكن المرء من تحديد موقعه ومكانته في المجتمع والزمان والمكان. 27- الإجراء الذهني الذي يعطي للحواس جدواها. 28 - الإجراء الذي يمكن الفرد من حيازة الدلالة [...] 32- الإجراء المنهجي الذي يوحد السبل باتجاه الحقيقة [...] 38- الإجراء الذي يتمكن فيه المرء من السيطرة على الكون [...] 40- الإجراء الذي يتعاملِ مع الموجودات على أنها مشاهد لها وظيفة مرجعية لطالب المعرفة [...] 45- هو جملة المواقف الوجدانية [يحدد الكاتب تعريفًا علميًا للوجدان في المبحث السابق «العقل في الوجدان العربي» انطلاقًا من مصدر الفعل وجد أي الإصابة والإدراك] بإزاء أرض الإنسان».

يكون منطقُهم لسان العرب. وهنا ننوِّه بالشرح الذي قدَّمه مشير لـ «الهيرمينوطيقا التأسيسية» من حيث فتح ذهن القارئ للكتاب على مفاهيم اللسان والانفتاح التأويلي وقدرة الكلمة على استيعاب الكون ومن ثم التوضيح لمفهوم الأمة وكذلك مفهوم الفرد ودوره الأنطولوجي في ترسيخ منهجية التلقي للفكرة المعرفية عن الكون. لذا، إن اقتبال التراث الإغريقي عربيًا سيكون غير اقتباله ألمانيًا، كما أوضح مشير، من باب المقابلة العلمية الضرورية لفهم معنى الاقتبال الفلسفي[15].

ويسترسل المؤلف في بسط مفهوم الانفتاح الكامل على البعد الأنطولوجي للواقع، إذا ما أردنا التأسيس لفلسفة حقيقية مبدعة والطلب من الفكر العربي أن يفعل بمقتضى التأسيس الهايدغري للفلسفة؛ «فإن الفكر العربي مدعوٌّ، تبعًا لحركة الاستجواب الهايدغري، إلى العمل بمقتضى موقف ثلاثي يقوم على التقوى والتهيُّب، وعلى الصبر الواثق، وعلى التبصُّر المتَّضع»[16]. ويذكر مفهومًا يؤكِّد لنا كيف نكون أتقياء في التفلسف، أنقياء في التفكر، وهو «الإرغام النفعي»[17]، إذ يدعونا إلى تفكيك التأدلج الذي نحن عليه لعلَّنا نمارس حفرًا معرفيًا يوصلنا إلى الأصالة، أي يجعلنا نحاكي واقعنا بأفكارنا نحن عن واقعنا، وليس بالعودة إلى الغابر من الزمان ولا إلى الغريب المُفارق من الزمان والكلام، وهذا هو الانفتاح على الكينونة الهايدغري الذي «يستذكر ويسائل»[18]. هذه الذهنية الحرة تنفض الغبار عن الوهن الأيديولوجي الذي تعلق عقلَنا حتى بدأ هذا العقلُ يتملَّق كلماته، فلم يعد في إمكانه التفلسف، لأن الجماعة مهيمَنٌ عليها، وليس لها إجماعٌ على سياسة مدينتها، ففقدت انتماءَها، فما يجب أن نسعى إليه هو «إرادة جماعة مُنهمَّة بالانتماء إلى العالم العائد إلى مدينتها، أي إلى هذه الأمكنة المختلفة التي تُقبل إليها حقيقة الأشياء التي تملأ العالم اليومي للمواطنين»[19].

بهذه العقليَّة الفينومينولوجية التأويلية[20] عايَن هايدغر أشياء الكون وأفكاره، إذ إنه يحاكم مفهوم الإله انطلاقًا من جدلية الظهور والتلاشي كي يقدِرَ أن يُبقي مفهومه حاضرًا، يقول هايدغر: إن الله «لا يغدو حضورًا إلا حين يختفي في التواري»[21]. وقلنا العقلية الفينومينولوجية لأن الظهور شرط التأويل، أي إن مدى الحاجة إلى المفهوم في لحظة فعل الكون هي التي تحدِّد جدواه، أو حضوره، لذلك إن الفكر الهايدغري لا يبدأ من الله إلى الكون ولا من الكون إلى الله ولا من دون الله والكون، فهو يتأرجح، كل

(15) عون، ص 44-47.

(16) المرجع نفسه، ص 67.

(17) المرجع نفسه، ص 68.

(18) المرجع نفسه، ص 70.

(19) المرجع نفسه، ص 78. ويراجع ما قبلها وما بعدها.

(20) لمزيد من الاستيضاح في هذا المنهج الهايدغري للفهم، انظر ما أورده محمد بن سباع في شرح المسألة الأنطولوجية عند هايدغر على لسان داستير، فيقول: «تؤكد فرانسواز داستير أن فهم هايدغر للوغوس هو نفسه فهم كلٍّ من بارمينيدس وهيراقليطس له، أي ما يظهر به الوجود والذي هو الكلمة، حيث يصبح الوجود كلامًا». انظر: محمد بن سباع، **تحولات الفينومنولوجيا المعاصرة: مرلو-بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 66. ما يهمنا هو هذا الظهور للوجود في العقل، والذي يكون في الكلام، والقدرة على وعي هذا الإجراء، والذي هو وعي الكينونة، أي ظهورها التأويلي المفسر الحقيقي؛ أي معرفتها.

(21) عون، ص 81، الهامش رقم 23.

ما في إمكانه هو ممارسة فعل الكون استجوابًا تجريبيًّا محضًا؛ «الفكر الهايدغري يتأرجح بين الإقرار بثيولوجيا لا تقوم على المفاهيم، وهي معدَّة لتضمن خلاص الإنسان، والتعرُّف الشعري إلى ألوهة بعيدة تتجاوز كل الآلهة من طريق إرجاء موعد تجلِّيها النهائي إلى ما لا نهاية»[22]. وانطلاقًا من هذه الرؤية، فهو يسقط المفاهيم التاريخية «العقلانية» المسبقة التي في إمكانها أن تحدد طبيعة الإله، كمقولات «السببية والديمومة والتماثل والتضمين والإرساء...»[23]، هو لا يقرأ الله في الكائنات، بل في الكون نفسه؛ أي في فعل الكون. إن هايدغر يصرُّ على فردية الفهم، لذلك نراه يستجدي التصوُّف والشعر في اجتياح العقل الرتيب في إلهامه آيةً تدلُّ على الله أو تقول ما الله. وهنا نعاين قول هايدغر «بمقدور إله وحده أن يخلِّصنا بعد اليوم» والذي يقول فيه المؤلِّف «نقف هنا على المعنى الباطن لهذا التصريح الذي أدلى به هايدغر في خريف عمره والذي فاجأنا بعض الشيء»[24]. ونسأل المؤلفَ، لماذا المفاجأة؟ هايدغر لم يخرج عن منهجه الظاهراتي في المعاينة، فهو يريد أن يكون فعلُ الكون مُظهرًا كينونة الله، لذلك لم ينبئه الكون بإله، بل أعطاه آلهةً لم تنتهِ، وهو يريد إلهًا مطابقًا لفعل الكون، فمات وهو يطلُبه.

أما الكينونة القرآنية فهي تقوم على التفكُّر في خلق السماوات والأرض ليس استنادًا إلى الفعل «اقرأ»، بل إلى الفعل «اقرأ باسم ربك الذي خلق». وهذا العقل العربي الذي يقرن فاعليَّته الخَلْقيَّة الإبداعية بوجود الفاعل الأول، فهو لا يتأرجح في فعل الكينونة، بل يُديم التفكير في الكون باعتباره آيةً من شأنها أن تفصح عن مفهوم الله؛ لكن مفهوم الله، عربيًا، لا يغادر إمكانات العقل، بل لا يكون إلا بالعقل والتفكر، والإيمان ليس مغايرًا للعقل، بل هو نفسه العقل. ويمكننا تدعيم ما نقول من خلال متابعة أفعال «يتفكرون ويعقلون وينظرون يبصرون...» وغيرها من الأفعال التجريبية المعرفية في الكون. والأهم من كل ذلك، أن البداية هي اقرأ[25]، والقراءة بحد ذاتها هي الجمع، فالقرآن هو الجمع، وهذا ما لا يكون إلا بالإحاطة الكاملة بالوجود. وإذا أردنا أن نجمع الوجود إلى فهمنا فما علينا إلا ممارسة القراءة، أي النظر العلمي الكامل في الكون، تمكينًا لجمعنا له في أذهاننا كي نؤمن. وهنا الاختلاف بين من يحاكم الإسلام من خلال آراء الفقهاء، ومن ينظر إليه منهجًا في النظر من خلال النص القرآني، نصًا بيانيًّا بذاته، لا يحتاج إلا إلى العقل كي يُدرك.

كما أنه من العلميَّة بمكان، أن نعتبر أن القرآنَ ليس صخرةً هبطت من السماء على الأرض، بل هو في الأرض لأن الأَرض لها علاقة بالسماء، تختلفُ باختلاف القُرَّاء حينًا بعد حين. فمنذ الإنسان الأول

(22) المرجع نفسه، ص 81.

(23) المرجع نفسه، ص 85.

(24) المصدر نفسه، ص 84، الهامش رقم 28.

(25) (قَرَأَ) (قَرِيَ) الْقَافُ وَالرَّاءُ وَالْحَرْفُ الْمُعْتَلُّ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى جُمَعٍ وَاجْتِمَاعٍ. مِنْ ذَلِكَ الْقَرْيَةُ، سُمِّيَتْ قَرْيَةً لِاجْتِمَاعِ النَّاسِ فِيهَا. وَيَقُولُونَ: قَرَيْتُ الْمَاءَ فِي الْمِقْرَاةِ: جَمَعْتُهُ، وَذَلِكَ الْمَاءُ الْمَجْمُوعُ قَرِيٌّ. وَجَمْعُ الْقَرْيَةِ قُرًى، جَاءَتْ عَلَى كُسْوَةٍ وَكُسًى. وَالْمِقْرَاةُ: الْجَفْنَةُ، سُمِّيَتْ لِاجْتِمَاعِ الضَّيْفِ عَلَيْهَا، أَوْ لِمَا جُمِعَ فِيهَا مِنْ طَعَامٍ [...] قَالُوا: وَمِنْهُ الْقُرْآنُ، كَأَنَّهُ سُمِّيَ بِذَلِكَ لِجَمْعِهِ مَا فِيهِ مِنَ الْأَحْكَامِ وَالْقِصَصِ وَغَيْرِ ذَلِكَ. انظر: ابن فارس، ج 5، ص 78-79.

وللتوسُّع في معنى القراءة، انظر كتاب: محمد عنبر، **جدلية الحرف العربي وفيزيائية الفكر والمادة** (دمشق: دار الفكر، 1987)، ص 28. وما بعدها. ومنهجه أن يضع اللفظ وضده ويقابلهما ويستنتج أن المعنى واحد مستمرٌّ في تقليب اللفظ، وهذا يؤكد المعنى الأصل الذي فيه، وهو يجمع كل معاني قرأ من المعاجم ويعاينها من خلال مقابلة «ق ر أ» بـ «ر ق أ»، مثلًا.

والإنسان مهمومٌ بعلاقته بمحيطه، وتطورت هذه العلاقة بحسب الحاجة ونموِّها من عبادة الحجر إلى عبادة العقل إلى الحَيْرة إلى الجمع بين الحاضر والغائب ... إلخ، لذا فإن القرآن هو رؤيةُ العربيِّ الكونَ منذ ألف وأربعمئة عام ونيف، بما تقتضيه الرؤية من حيِّز زماني مكاني يؤهل الإنسانَ إلى إقرارها في وجدانه المعيش. لم ينزل على العرب وهم بغنى عنه، بل هو مستوى تفكيرهم في الكون الذي يجب أن يتمسكوا به لكي يقرؤوا باسم ربهم. والربُّ ليس مفهومًا زائدًا في عقل الإنسان الكائن البشري الحي، بل هو مفهومٌ نوعيٌّ أصيل، هو وليد علاقة البشري بالكون، لذا يجب عدم اعتبار وجوده في ذهنية العاقل «كارثة» على المستوى العلمي. الكارثة هي في أن نحاكم المفهوم ونحن متنازلون عن تجربتنا التوثيقية له في العيش المعرفي الدوَّام؛ هذه السيرورة المعرفية التي تحفظها نصوص متينة تجلي لنا كيفيَّة تكوُّن المفاهيم جميعًا، فالنصوص ليست حجر عثرة في طريق المعرفة، إذا كان الإنسان قويًّا في اقتبالها، كي ينفلق هو معرفيًّا، فهو يحدِّد حاجته منها إذا كان من العالَمين.

وقبل أن نستكمل المقارنة، نتوقف مع مفهوم العالمين[26] الكياني في حضورنا الفاعل في الكون، فنحن بحسب القرآن «عالَمِيْن»، ومن معاني التعلُّم، كما أوضحنا، أنه أثرٌ بالشيء يتميز به من غيره، وهو الاجتماع أيضًا، ومن ذلك نقول العالم؛ فالعالم هو اجتماع المتميزين، لأن لكل واحد فيه أثرًا يميزه من الآخر. إذًا، العلم هو الميزة التي تحدد قيمة الإنسان في الوجود في عالم. والإنسان في هذه الحال يكون عالِمًا متعلمًا مَعلمًا ومُعلِمًا في آن. من هنا نفهم أن العلم والتعلم هما الوجود الضرورة، فالظهور التمكُّني في الكون هو الإقرار بالإنسان معلِّمًا متعلِّمًا، فهذا هو فعلُ ظهوره في الكون. والله معلِّمٌ يجمع في عالم، ونحن متعلِّمون نقرأ في العالم باسم الله، كما ورد في الآيات «اقرأ»، فالقرية التجميع، وإذا توسعنا في المعنى للفعلين «علم» و«قرأ» الذي نستقيه من المعاجم، وفي المعاجم مَعرَضُ التجارب، ندرك معاني الجرح والرؤية والانفتاح وتجميع الرؤية، ونوع الرؤية القادرة على الجمع بين الماضي والمستقبل؛ أي ندرك إمكان شَيْم الفكرة عن العالم «المجتمع» في آن.

هكذا يجب أن نعاينَ العربيَّ الذي سيقتبلُ هايدغر وغيره، كي نفهمه كيف يقرأ ويعلم ويتلقى ويبدع، وبالمنهج نفسه يجب معاينة هايدغر، إذ إن تأويله الواقعاني الفينومينولوجي لا يمكن أن يكون مُجاوزًا للحال العامة التي يقطنها هايدغر، مهما حاولنا تبرير وضعية «المعلَّق في الفضاء» في قراءتنا لأي

(26) «والعَلَمُ: رَسْمُ الثوب، وعَلَمهُ رَقْمُه فِي أَطْرَافِه. وَقَدْ أَعْلَمَه: جَعَلَ فِيهِ عَلامةً وجعَلَ لَهُ عَلَمًا [...] والعَلَمُ: الرَّايَةُ الَّتِي تَجْتَمِعُ إِلَيْهَا الجُنْدُ [...] وأَعلامُ القَومِ: سَادَاتُهُمْ، عَلَى الْمَثَلِ، الواحدُ كَالْوَاحِدِ. ومَعْلَمُ الطَّرِيقِ: دَلالَتُه، وَكَذَلِكَ مَعْلَم الدِّين عَلَى الْمَثَلِ. ومَعْلَم كلِّ شَيْءٍ: مظِنَّته، وَفُلَانٌ مَعلَمٌ لِلْخَيْرِ كَذَلِكَ، وَكُلُّهُ رَاجِعٌ إِلَى الوَسْمِ والعِلْم، وأَعلَمْتُ عَلَى مَوْضِعِ كَذَا مِنَ الْكِتَابِ عَلامةً. والمَعْلَمُ: الأَثَرُ يُستَدَلُّ بِهِ عَلَى الطَّرِيقِ، وَجَمْعُهُ المَعالِمُ. والعالَمُون: أَصْنافُ الخَلْق. والعالَمُ: الخَلْق كلُّه، وَقِيلَ: هُوَ مَا احْتَوَاهُ بطنُ الفَلك [...] وَلَا وَاحِدَ للعالَمِ مِنْ لَفْظِهِ لأن عالَمًا جَمْعَ أَشياء مُخْتَلِفَةً، فَإِنْ جُعل عالَمٌ اسْمًا لِوَاحِدٍ مِنْهَا صَارَ جَمْعًا لأَشياء مُتَّفِقَة، وَالْجَمْعُ عالَمُون، وَلَا يُجْمَعُ شَيْءٌ عَلَى فاعَلٍ بِالْوَاوِ وَالنُّونِ إِلَّا هَذَا، وَقِيلَ: جَمْعُ العالَم الخَلق العَوالِم. وَفِي التَّنْزِيلِ: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ* وَقَالَ الزَّجَّاجُ: مَعْنَى العالمِينَ كُلُّ مَا خَلق اللَّهُ [...] قَالَ الأزهري: فَهَذِهِ جُمْلَةُ مَا قِيلَ فِي تَفْسِيرِ العالَم، وَهُوَ اسْمٌ بُنِيَ عَلَى مِثَالِ فاعَلٍ كَمَا قَالُوا خاتَمٌ وطابَعٌ ودانَقٌ». انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ج 12 (بيروت: دار صادر، 1993)، ص 420، مادة «علم».

وانظر أيضًا: «(عَلَمَ) الْعَيْنُ وَاللَّامُ وَالْمِيمُ أَصْلٌ صَحِيحٌ وَاحِدٌ، يَدُلُّ عَلَى أَثَرٍ بِالشَّيْءِ يَتَمَيَّزُ بِهِ عَنْ غَيْرِهِ مِنْ ذَلِكَ الْعَلَامَةُ [...] وَمِنَ الْبَابِ الْعَالَمُونَ، وَذَلِكَ أَنَّ كُلَّ جِنْسٍ مِنَ الْخَلْقِ فَهُوَ فِي نَفْسِهِ مَعْلَمٌ وَعَلَمٌ. وَقَالَ قَوْمٌ: الْعَالَمُ سُمِّيَ لِاجْتِمَاعِهِ». انظر: ابن فارس، ج 4، مادة (علم)، ص 109–110.

تجربة. لذا، إن هايدغر حين يتكلَّم بالكون والزمان، فهو ليس كائنًا منقطعًا عن تكوينه الثقافي الشامل، بل يتكلم انطلاقًا من فكر مسبق، ولا يقدر أن يفارقه، لذلك هو يتأرجح، ويطرح علمية الموقف «الكون/ الحضور/ الانفتاح/ الظهور...» والبعد عن الذات الذي يحاولُه هايدغر هو محاولة البعد عن هذا المخزون، وهذا غير ممكن، فهو التطور الطبيعي للكائن، الذي رسَّخَت زمانَه التجربةُ البشريةُ الخالدة الأزلية، فكيف يُمحَقُ لحظةَ التفكير.

كما أن القرآن بين أيدي الفلاسفة والناظرين علميًا يجب أن يكون نصًّا معرفيًّا إنسانيَّ القراءة والإمكانات، كي لا نُطلق عليه حكمَ مشير في «أن المفهوم القرآني للتعالي الإلهي يؤثِّر تأثيرًا حاسمًا في الوعي العربي بدليل أنه يكاد يفشِّل كلَّ سعي إلى إعادة النَّظر»[27]. ويجب أن يكون مختلفًا عن قراءة البسطاء التي تعتبر الله موجودًا رغم أنف إبليس! فكأنه موجود لدحر إبليس؛ نحن ليست مشكلتنا في إبليس بقدر ما في وجود الله نفسه، إذ الصراع العلمي هو كيف نؤمن. وهذا الفعلُ يحتاج إلى قدرة في استهلاك العقل في المكان المُنتج وجوديًّا، وهذا ما يوحي به القرآن للعربي في الكون، بأن يقرأ هذا الكون بيانًا وعلمًا كي يؤمن. لذا، لا يمكن أن تقرأ القرآن بغير العربية، ليس لأن كلماته لا تترجم، بل تترجم، ولكن لأن المعاني كونُها الإنسانيُّ عربيُّ المنهج والنحو؛ فهي بنيةٌ قوامُها عقليةٌ تتصرَّف بالكون إعرابًا وإفصاحًا، فلا يكون في هذا الكون شيءٌ خارج نطاق معرفتها.

لذا، لا قمعَ موجودٌ عند هايدغر ولا عند التفكير العربي القرآني، فالحرية ليست التغاضي عن ذات الإنسان بما هي عليه، بل هي إفساح المجال أمام الذات كي تكون ما تريد في هذا الكون. ولئن كانت لحظة الكينونة عند هايدغر بلا إله، فهي لأن مفهوم الإله موجود. ولئن كانت لحظة الكينونة العربية بإله، فهي لأن مفهوم الإله موجود. وما الإيمان خارج هذا الفعل العقلي الصارم، إلا إذا تنازلنا عن اللغة إلى ما دونها من أفعال، وهذا ليس حريةً أفضلَ من حرية، بل هو فعلٌ إنساني عادي، لذا شدَّد هايدغر على اللغة فهي «بيت الكينونة» كما قال، وهذا ما يقوم عليه الفكر العربي أساسًا.

من هنا، يحق لمشير عون أن يبحث في فرص الاقتبال والتلاقي بين هايدغر والعرب، وذلك لضراوة التجربة الوجودية واحتدام لغتها في التعبير عن عقليتها عند الطرفين. وقد اختتم القسم الأول بقوله «ما من فكرٍ فلسفي قادرٍ وحده على الاستجابة لتعقيدات الواقع العصية على الحل»[28].

ثانيًا: الأنثروبولوجيا بمظهريها الأنطولوجي والقرآني

1. تمثُّل الكينونة الهايدغري

ثم ننتقل إلى القسم الثاني من الكتاب حيث المقابلة بين الأنثروبولوجيتين العربية والهايدغرية؛ وقد برّر مشير استخدام كلمة أنثروبولوجيا لأنها تلائم «التفكر في كينونة الإنسان في ضوء حقيقة الكون»[29]،

(27) عون، ص 85-86.

(28) المرجع نفسه، ص 88.

(29) المرجع نفسه، ص 94، الهامش رقم 10.

وإننا إذ نستكملُ التحليل لقراءته هايدغر، فإننا نبدأ بمقاربة مفهوم الأنثروبولوجيا الأنطولوجية عند هايدغر استنادًا إلى ما وصلنا إليه من فهم معنى «القراءة» العربي، والذي سنبقيه ملازمًا لمحايثتنا فهمَ الكينونة الهايدغرية الإبداعية. وأقول إبداع، لأنها ترفض أن تُقحم الكونَ في التفسيرات التاريخية السائدة في الميتافيزيقا الغربية، بل تعتبر أن نسيان الكون لا يكون إلا بهذا الموقف الحضوري الظهوري الفينومينولوجي على الدوام، الذي يؤمن التجاوز الحقيقي للميتافيزيقا نحو الكائن الموجود الآن. لذلك دعا هايدغر إلى أن «نقلع عن العادة القاضية بالإقامة في ما هو جوهري»[30].

مشكلة الثبات والسكون والتعوُّد والتقليد هي الآفة الحقيقية التي تغيِّب الكينونة، لأن التعوُّد على ما هو جوهري لا يبقيه جوهريًّا. من هنا، ننظر أيضًا إلى فلسفة الحركة والثبات العربية، فالعربي لا يبدأ بساكن، ولا يقبل بالتقاء ساكنين، بل هو يعتبر السكون مرحلةً يجب تحريكها وليست للمكوث الدائم، فهي الفعل الحاضر الكائن الآن والذي يتمُّ حدسُه شيميًّا لإجرائه في الوجود؛ «وهذا ما يتبدّى فعلًا في بنية اللغة العربية التي لا تتضمن تصوُّرًا للسكون بأنه نهاية، بل هو بدايةٌ دائمة، حتى إن القاعدة اللغوية تحرِّك أحد طرفي الكلمة، إذا اقتضى الظرفُ حال السكون في آخر كلمة أو في بداية أخرى، منعًا لالتقاء الساكنين. وقولنا إن السكونَ بدايةٌ دائمة، يفيد ضِمنًا أنه لا يمكن المكوث به، إذ لا استقرار في البدايات، بل الحركة هي التي تحدد حجم هذا السكون بالنسبة إلى حجم الفعل في الزمان والمكان»[31].

انطلاقًا من ذلك نفهم تمثُّل الكينونة الهايدغري، والذي يناقشه مشير في مؤلَّف هايدغر **الرسالة في النزعة الإنسانية**، وذلك بتوضيح مفهومين أساسيين هما «المتعالي» و«التأتي التملُّكي». إذ إننا في فهمنا لهذا الأفق الهايدغري في النظر إلى الكون المنبسط الظاهر للكائن ندرك الهمّ الهايدغري في الكشف النظري للكون، أو من أين يبدأ هايدغر؟ فنعرف الاختلاف بين نقطة البداية الهايدغرية ونقطة البداية العربية. يقول هايدغر: «يجدر بنا اعتبار المتعالي بمثابة الأمر الخارج من ذاته، كما يجدر بنا اعتباره بمثابة الزمانية الخاصة بالموجود الإنساني وبمثابة الزمانية الخاصة بالكون، ويحسن بنا حتى اعتباره 'أفقًا'! لقد 'ألبس' الكائن الكونَ لبوسه. ويصلح أيضًا تناول التعالي انطلاقًا من حقيقة الكون: التأتي التملُّكي»[32]. لذا، إن الدخول والخروج من الذات بحسب مقتضى الكينونة هو الثابت الوحيد

(30) المرجع نفسه، ص 95، الهامش رقم 13.

(31) كموني، **فلسفة الصرف العربي**، ص 121–122؛ وانظر الشرح الكامل لشَيميَّة الحركة الإعرابية وشيمية اللفظة العربية التي تؤهلها لأن تكون السكون بين متحركين دائمين، فهي القول الحاضر الآن بين الماضي والمستقبل، وذلك يبدأ بكينونة الحركة نفسها، وكينونة الحرف بالنسبة إليها، بما هي وسط ينقل الأصل باتجاه ظهوره وبيانه؛ «إذاً الحركة تطلق الحرف نحو أصلها، انطلاقة المتحرك بعد سكونه، وهذا إشارةٌ إلى مرحلة الحركة السابقة للسكون، فالحركة انبعاثٌ لصوت اللين والمد الكامن منذ المرحلة الأولى في الصوت. وهذا ما نسميه شيميَّة الحركة، إذ إن إمكان انتقال المحتوى الصوتي عبر مراحل الحرف والتصويت بازدياد دلالي يجمع بين إبداعية اللفظة بحروفها وإبقاء الدور الفاعل لأصواتها الأولى القبْليَّة، لهو دليلٌ على أن اللفظةَ لها ماض متحرك وحاضر مستقر ومستقبل متحرك، فهيئة اللفظ هي سكونٌ بين متحركين، وهنا أصالة الموقف الوجودي؛ إذ تبدو إمكانات الزمن مفتوحةً نحو المستقبل والماضي انطلاقًا من ثبات في الحاضر»، انظر: كموني، **فلسفة الصرف العربي**، ص 360، وراجع المبحث المتعلق بصرفية الحركة الإعرابية كاملًا، ص 355–376.

(32) عون، ص 105، الهامش رقم 5.

في فهم هايدغر للوجود في هذا العالم، فما يحدِّدُ ماهية الكائن هو مدى قدرة الكائن على أن يكون ما هو عليه بحسب ما يبديه الكون، وليس بحسب المتعارف عليه إنسانيًا وعلميًا، لذلك سكنَ هايدغر في اللغة «فاللغة بيت الكينونة» وهذا صحيح، أو هذا ما يُنقذُ الإجراء الكشفي الهايدغري للكون؛ إذ أين يمكن أن يخرج الإنسان من ذاته وهو داخلٌ فيها، أي كونَ يتحمَّلُ فعلاً معرفيًا منفتحًا بهذا الحجم؟ لذا سنرى مفهوم التيه وصولاً إلى الموت أو الخلود هو مآل الانفتاح الذي لا ينتهي، وهو المستوى غير المحدد للهيرمينوطيقا، أو عدم انسداد التأويل.

إن الهمَّ الهايدغري هو فسح الكينونة، أي حجب المفهوم السائد للإنسان، واقتبال الكون ليقول لنا هذا الكون ما هو الإنسان الآن، ويحتجب مجددًا ليبقى السؤال دائمًا. يقول هايدغر: «إن أكثر ما يدفعنا إلى التفكر هو أننا لم نتفكَّر بعد، وهو دوام إعراضنا عن التفكُّر، علمًا أن وضعية العالم غدت على الدوام أكثر ما يدفعنا إلى التفكر»[33]. إن هذا الإلحاح ليس سوى الرغبة في التمكن من الكون، إنه ليس رغبة في رؤية المظهر الوجودي بما هو محدَّدٌ فيه مسبقًا، بل هو كما أوضح لنا مشير في الشرح لنوع التمثل الأنطولوجي للكون عند هايدغر في قوله «إن الكون جود»[34]، وهو ما يمكن أن نسميه التأمُّل اللغوي في الكون، إن صحت تسميتنا له؛ ولنا ما يُبرِّرُ ذلك، كون هايدغر سيسكن اللغة الشعرية المتصوفة المعبِّرة عن تمثُّله للكون، وهذا ما يشي بالتأمُّل اللغوي الملازم لهذه الحال.

هايدغر لا يريد المقولات، هو يريد القول. وهنا نسأل، ماذا لو قرأ هايدغر القرآن الكريم الذي أوحاه الله إلى محمد، وقدَّمه لنا محمد نُطقًا بلغة العرب؛ قرآن التفكير العربي في الكون من حيث هو مادة بحث عقلي للمتلقي اللغوي العارف بلغته، ويؤدي إلى الإيمان بالموحي، أي بالله؟ هل سيكون هايدغر معنيًا بالسيرورة التجريبية التفكُّرية في القرآن، من مثل الآية ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (العنكبوت: 20)؟ والمثال يتنوع في القرآن من حيثُ وصفُ العلاقة بين الإنسان والطبيعة في رحلة بحثه عن الله؛ والبحثُ عن الله ليس سوى بحث عن الإنسان في الحقيقة، فالإنسان يبحث عن ذاته كيفما توجَّه نظره في الكون، والله بما هو مفهوم الله في الذهن البشري هو مشهدُ الإنسانِ وهذا المفهوم معًا في لحظة النظر الكينونيَّة إلى وجوده. هذا الوصف ملائمٌ لتفكيرٍ عربي، فماذا عن هايدغر؟

وإن ما قصدتُه من سؤالي ليس أن يؤمنَ هايدغر بالله القرآني، بل إمكان مراقبة منهجية السير العلمي في سبيل الوصول، والتي تبدو من القرآن أنها تهتم بالبدايات «فانظروا كيف بدأ الخلق»، ولم يقل كيف بدأت المخلوقات، ولا كيف خلق الخالق المخلوقات، ولا التسليم بمنظر الخلق، بل السير والنظر في بداية الخلق؛ والخلق على وَزْنِ (فَعْل) أي هو مصدر سماعي للفعل الثلاثي المجرَّد المتعدي[35]، إذًا النظر في هذا المصدر يحيل إلى مشهد الخلق بأنه فعلٌ وفاعلٌ ومفعول. أما تقرير

(33) المرجع نفسه، ص 113، الهامش رقم 22.

(34) المرجع نفسه، ص 115.

(35) إميل بديع يعقوب، **معجم الأوزان الصرفية** (بيروت: عالم الكتب، 1993)، ص 240.

أيُّ هذه الموجودات يسبق الآخر، فهو الإشكالية الكبرى في الفكر العربي، والمدارس النحوية، وهي فلسفية بالضرورة وتنطلق من العقيدة القرآنية الإسلامية، وقد اختلفت حول أسبقية الفعل للمصدر أو المصدر للفعل، لكن الغالب في الذهن العربي أن الفاعل أول[36]. ولكن ما يهمنا أن الإيمانَ ليس شرطًا للنظر في بداية الخلق، بل النظر شرط للإيمان، أي الإنسان هو المُحدِّد لمحتوى نظره. والقرآن يحاكي ذهنيّةً مهتمَّةً بمعرفة سبب الخلق، وهو يرفض الآلهة التاريخية من أوثان وأنصاف آلهة وطواطم، وينفتح على الإنسان بذاته كي يعرف ربَّه، إذ كل وصف لقدرة الله يربطه القرآن بقدرة الإنسان على تعرُّف هذا الوصف؛ آية ﴿فانظروا كيف بدأ الخلق﴾ مسبوقةٌ بآية ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (العنكبوت: 19). «أَوَ» هذا الاستفهام الإنكاري بأنهم لم يروا كيف يُبدئ اللهُ الخلقَ، جاء بطلب أن سيروا فانظروا كيف بدأ هذا النوع من الفعل البَدئي؛ الخلق، فيكون النظر عُقْبَ السير الذي سبَّبَ هذا النظر. إذًا، نوع التعرُّفِ هو فعلٌ إنساني غير مشروط، وهذا المهم، والإيمان يأتي أخيرًا.

أما أن «قصد هايدغر الأول يبقى توجُّهه القوي نحو إعادة إدراج الإنسان في دينامية الكون»[37] كما يذكر مشير، وهو الذي يؤكّد أن لحظة الكينونة هي لحظةُ «كان الكون مماثلاً للعدم». «الذي يكشفُ الموجود في كامل غرابته التي لمّا تزل محتجبةً حتى الساعة، كما أنه هو الذي يكشفه على أنه مختلف اختلافًا راديكاليًّا، بما كان ذلك الفعل إخراجًا لهذا الموجود من طريق دفعه إلى الانزلاق بكامل عناصره»[38]، فإننا انطلاقًا منه نعاين مواقع الجرأة في الحالتين القرآنية والهايدغرية؛ وإذا كانت أصالة الإنسان في الفعل العربي هي أن يتوسَّط حضورُه العلاقةَ بين ذهنه والعالم ليثبت قدرته وتمكُّنه الوثيق من إحاطته بمظهر الوجود كي ينجز إيمانَه بخالقه، فإن أصالة الإنسان الكائن في المفهوم الهايدغري هي أن تكون لحظة حضوره هذه غير مرتبطة بهدف لاحق ولا بمسلمة قبلية كي تتمكن من كَشفِ الـ «هاهنا» ضمن فرضية الخروج من الذات في لحظة الكشف هذه، والتي ستكون مختلفةً عن كل اللحظات، عادمةً لها، حاجبةً كل شيء إلا ما ستنفتح عليه الآن؛ «على الإنسان أن يتدرَّب على الإقامة في ما لا يحمل اسمًا»[39].

لذا، إن لحظة الكينونة الهايدغرية هي لحظةٌ شعرية، والإنسان إنما يسكن هذه الأرض شعريًا كما قال هايدغر. تُرى، ما المقصود بذلك الشعر؟ والذي يولِّد الالتباسَ والغموض والمآزق، كما أشار إلى ذلك مشير استنادًا إلى ما قام به من انسياخٍ نظري في الرؤية الهايدغرية؛ «الأنثروبولوجيا عند هايدغر [...] تجد نفسها في مأزق جرّاء اعتماده اصطلاحات مبهمة وملتبسة [...] فإن عملية الحفر التي بدأها توشك أن تلف هذه المفاهيم وتلك الأفكار بمزيد من الغموض. وعليه، يوشك هذا الغموض

(36) انظر في هذا السياق شرحًا وافيًا في: كموني، **فلسفة الصرف العربي**.

(37) عون، ص 121.

(38) المرجع نفسه، الهامش رقم 30، ص 118.

(39) المرجع نفسه، الهامش رقم 7، ص 124.

أن يخلِّفَ أثرًا قويًّا في ملامح الإنسان الجديدة التي طالما اقتضاها التفكر في الكون»(40). هذا الشِّعر الهايدغري ليس سوى القدرة على التحكم في اللغة بحيث تخدم الخروج من الذات، أي بحيث تتضمن اللغةُ الاصطلاحَ الجديد لها بحسب هايدغر؛ فإذا كانت الكينونة ميتافيزيقيًّا لها تعريف ممتدٌّ في التفكير الفلسفي الغربي من اليونان إلى العصر الحديث، فإن هايدغر لا يريد التسليم بما هو موجودٌ في هذا الشأن، ويريد أن يخوض في تعريف جديد. هذا الجديد هو «المربك الغامض»، وهو ما صنَّفه مشير بـ «العقلانية الحجاجية» في مقابل «العقلانية المنطقية» التقليدية(41). هذا الجديد هو الإنسان الجديد غير المنضبط في القول الحصري للغة الميتافيزيقية الدارجة فلسفيًا.

إن المشروع التحرري الذي يخوضه هايدغر، محاولةً منه لوضع الكون بما هو حالة انفعال وجداني تنضح معرفيَّتها في الآن ذاته من دون الارتباط بتاريخية ظهوراتها، هو أمرٌ شبه مستحيل، بل مستحيل، لذلك، إن الصرامة في المواجهة لا تعني الصرامة في النسيان، بل التفنن المتين في الحضور في هذا الكون بإعادة موضعة العلاقات؛ بتعبير آخر، إن الموجود لا يمكن إزالته أو استبداله بغيره، بل يمكن صوغه بإرادة كلِّية تمكِّن الإنسان الكائن فيه كليًّا من تفاصيله. وقد وضع مشير وصفًا نقديًا جميلاً للوضع الهايدغري، فقال: «الحال أن إثبات الهشاشة لا يبطل البتَّة السعيَ إلى الأصالة [...] ذلك لأن العنصر البشري هو في ذاته موضع اختبارات عديدة، لا يحسن بنا بالتالي الإطاحة به متذرِّعين برغبتنا في رد الاعتبار إلى الكون»(42).

2. الإنسان العربي القرآني

وقد كان هايدغر صادقًا مع ذاته، إذ إنه غير معنيّ بالعلاقات القائمة بين الذات والآخر أو بين الذات ومقتنياتها المعرفية الأثرية، بل كل ما يعنيه هو الانفتاح الجريء على الكون، كي ينبسط. والإجابةُ في مثل هذه المحاولة السائلة للكون لا يمكن أن تحضر وتظهر إلا إذا كانت بمستوى انفتاح السؤال، وهذا ما لم يحدث لهايدغر، لذا أبقانا في اجتراح فوَّهة العدم، لعل حضورَ الكون يشتدُّ فيجيب، ويتجاوز في كلِّ حين.

وفي آخر مواضع مجادلتنا لمشير، نعود معه إلى الإنسان العربي القرآني، والذي أظهر مزاياه الأنثروبولوجية المعرفية ووقعها الأنطولوجي في آخر فصل من الكتاب، فبدا له منقادًا خاضعًا غير قادر على تحقيق ذاته، فهو مكبَّلٌ بالإسلام والاستسلام، وبالنص الديني «القرآن»! مع العلم أن هايدغر لم ينتقص من قيمة الأنثروبولوجيا الأنطولوجية الإسلامية ولا الهايدغرية كذلك، بل هو يقابل المواقف، وهدفه العلمي هو أن «من شأن المعاملة بالمثل وحدها تخليص هذه المواجهة من الظلم الذي يصيب أحد الطرفين نتيجة علاقة تتصف بالهيمنة الكلية لطرف على آخر»(43). وقد خاض في هذه المعاملة استنادًا إلى أمرين تفرضهما طبيعة المناقشة لفكرين متقابلين هما الفكر الغربي/ هايدغر والفكر

(40) المرجع نفسه، ص 125.

(41) المرجع نفسه، ص 129.

(42) المرجع نفسه، ص 139.

(43) المرجع نفسه، ص 142.

العربي/ الإسلام، هذان الأمران؛ «يتعلق الأول بوضعية الإنسان الفعلية [...] أما الأمر الثاني فإنه يرتبط بالعلاقات التي تقوم حاليًّا بين العالم العربي والعالم الغربي»(44).

يضع مشير نفسه أمام تحديات في القراءة، أولها تحدي مذهب المقارنة بين الثقافات، والذي يبدو مشير فيه غير توفيقي، بل هو جدّيٌ في إظهار البين، ما يحتاج كما قال هو «التحلي باليقظة المفهومية الدائمة»(45). من هذا التحدي نفهم أسلوبية مشير في المعالجة لقضية التقابل كاملةً في هذا الكتاب، فهو لا يدافع عن أحد، بل يحاول أن يجد مفهومًا يشرح له ثنائية التقابل الفكري العربي الهايدغري. من هنا، التحدي الثاني هو على مستوى النص القرآني الخاضع للتأويل، وهو يقول «الهيرمينوطيقا التي تتناول النص المقدَّس»(46)، ولئن كانت هذه الهيرمينوطيقا على الطريقة الهايدغرية في تفكيك العقلانية المنطقية التمثُّلية إلى التأويلية التأمُّلية اللغوية صارمةً بهذا الحدِّ في القطع مع المنطلقات النظرية التي أدلى بها القرآن، فهذا سيتيح للعقل العربي التجاوزَ المعرفي لهذا النص «المقدس»، لكن على ما يبدو أن إبقاء المفهوم العربي «التأويل» أشد ملاءمة مع القرآن؛ ذلك أن أنطولوجيته تأسيسية في الذهنية العربية، وهي ليست للتجاوز كما حاولنا أن نُلمِح في هذه الدراسة القصيرة، بل هي مستوى مفهومي يصاقب سيرورة الذهن العربي. أما مسألة أن الشريعة من السماء ونحن على الأرض، فأين «وضعية الإنسان الفعليّة» التي ذكرها مشير، فهذا هو موضوع الجدل أساسًا، والذي يخضعُ حِجَاجُه كاملاً لمفهوم الجُرأة التي يناضل الإنسانُ في إثباتها!؟

من هنا، إن التحدي الثالث هو تحدي تفسير الآيات وجعلها مجاوِزةً للزمان والمكان، أي صالحةً لأن تحكم كل اجتماع بشري، وهذا ما يكرِّس التأويل الدائم للنص كي «يحل محل التحليل الاجتماعي الاقتصادي ومحل [...]»(47). والتأويل هنا كأنه إنطاقٌ إرغاميٌّ للآيات بما يجري من الحوادث. من هنا التحدي الرابع الذي يحمِّل المسؤولية إما لـ «المذهب الإسلاموي الصاعد» وإما لـ «العقل الهيرمينوطيقي الإسلامي» نفسه(48)، وهو إذ يشرح قليلاً سبب ما سمّاه «التكاسل الهيرمينوطيقي» الناجم عن تهافت سلطة الخلافة وعدم قدرتها على النظام السياسي الشامل، هو الذي عزَّز «الشرعنة العقلية»(49) أي العقلية المستندة إلى الشريعة. هنا نجد مشير يفهم التكوين العقلي العربي بأنه تكوين جماعي، قائمٌ على مفهوم الجماعة المفكِّرة، والذي لا يعزِّز الحالات الفردية في التفكير؛ «الواقع أن بعدًا قائمًا على التسليم والاستسلام لمشيئة الله يندرج في صميم الرؤية الأنثروبولوجية الإسلامية، وهو بُعدٌ يحد من نشاط الذاتية الفردية والحرة»(50).

(44) المرجع نفسه، ص 142-143.
(45) المرجع نفسه، ص 144.
(46) المرجع نفسه.
(47) المرجع نفسه.
(48) المرجع نفسه، ص 145.
(49) المرجع نفسه، ص 146.
(50) المرجع نفسه، ص 145.

وعندما نعاين قوة الحال الفردية الهايدغرية في كشف الكينونة، والمكانة المهمة للتجربة الذاتية مع الكون، وندرسها بمصطلحاتها، علينا أن ندرس التجربة المعرفية القرآنية العربية بمصطلحاتها، وليس أن نقترح لها صورةً تؤطرها. ما نقصدُه هنا، ليس الدفاع عن الإسلام في وجه هايدغر، ولكن تعقُّب مواضع الجرأة عند الطرفين، لذا من العلميَّة أن نحَكِّمَ عقلَ العرب ولغتَهم بأي إنتاجٍ يصدرُ عنهم؛ خاصةً أن النص القرآني منتجٌ لغويٌّ. و«اللغة بيت الكينونة» بحسب هايدغر! نعم وهي كذلك، فلمَ لا تكون بيتَ الكينونة حين نريد أن نفهم العقل العربي؟ اللغةُ هي المعطى التاريخي الواضح الذي يقدِّمُ نتيجةً علمية على مستوى الحفر المعرفي، أو البحث الأركيولوجي التأويلي الهيرمينوطيقي الشامل. فالتاريخ السياسي يكتُبه المنتصر، أما اللغةُ فيكتُبُها مستخدموها المتمكِّنون من وعي ثقافة لسانهم، منتصرين كانوا أم مهزومين، فهي بيانُ تقرير واقع الحال، ولا تنداح المعاني إلى غير ما وُضِعت له، فهي تخضع لمنطق الزيادة في المعنى لكن لا تخضع لدلالات ناقصة أو لانعدام الدلالة. اللغة فعلٌ لا ينتهي وهجه الحضوري إلا بانتهاء الفاعلين، لذا هو من الأهمية بمكان، على مستوى فعل الكينونة، إذ فيه إثباتٌ لحضور الفاعل بفعله في الوجود المفعول فيه.

إن ما فتح كلامنا على نافذة اللغة هو أن مشير لم يستخدم أي تفسير لُغويٍّ لآية أو كلمة من آيات القرآن، بل اكتفى بوضع الآراء والافتراضات على الآيات انسجامًا مع رأي قبلي تقليدي في الدين، وهو أن المجتمع الديني يكون كالآتي: سيد الكون هو الله، والإنسان خاضع لا يقدر أن يفعل شيئًا سوى خدمة الله، هذا الله ساحرٌ قويٌّ قادر على كل شيء، لذا إن الخوف يقتضي أن تفكر الجماعة دائمًا في إرضائه، الله مقرر البداية والنهاية، وهو محيي الكون ومدمره وقت ما يريد، الله يحكم المكان والزمان، فالإنسان لا يصبح إلهًا، أي لا يمكن أن يكون سيد ذاته، فلا يمكن له أن يعلو فوق الله، فالله فوق كل شيء[51]. وقد أورد عبارات مثل: «على الإنسان أن يقر قبل أي شيء بسلطان الله المطلق على الكون/ سحر إلهي/ الفطرة [...] التي تهيئه مسبقًا للتسليم 'بالطبع' لمشيئة خالقه/ طائعين»، ولم يبحث لا معنى الفطرة ولا الطبع ولا الطاعة ولا الدين، وهذا ما يؤدي إلى انزياح عن الدقَّة التي يتَّسم بها هذا الكتاب. ويصل إلى خلاصة تخيِّبُ النظرة إلى الإنسان المسلم لأن «المقصود بالإنسان كائن ضعيفٌ هلوهٌ وعقوقٌ وقد أغدق الله عليه الخيرات. إنه يلحق الأذى بنفسه ويجهل الوقوف على الآيات التي يعرضها الله عليه ليدركها»[52].

إن الدين بمفهومه التاريخي هو هذا الذي ينطلق منه مشير، نعم هناك إله حاكم وإنسان محكوم، والعلاقة خضوع. لكن هنا نسأل، من دون أن نرجع إلى رأي أحد من المفسرين ولا المفكرين النهضويين لا شرقيُّهم ولا غربيُّهم، ما الحاجة إلى الإسلام والقرآن طالما أن مفهوم الدين واحدٌ وعابرٌ للثقافات؟ ما الذي تغيَّر مع محمد ولم يكن مع المسيح ولا موسى، أو بالأحرى ما الذي تغيَّر في الرؤية إلى العالم مع قرآن محمد ولم يكن يملكه هُبَلُ عمرو بن الحكم (أبو جهل)؟ وهل يعقل أن يقول رجلٌ واحدٌ ما يجب أن يكون عليه الكل، وكيف تلقت العقول السامعة للقول هذا القول؟

---

(51) انظر: «الأساس القرآني للأنثروبولوجيا العربية»، في: المرجع نفسه، ص 146-149.

(52) المرجع نفسه، ص 149.

يجب أن نراقب مشهد الإسلام من خارج فيلم «الرسالة»، ومن خارج التصوير البسيط لإسلام الصحابة ولمظاهر السيوف اللامعة بسبب قوة الإضاءة في الفيلم خلال تصوير الفرسان في المعارك والتي ترافقها التكبيرات والهتافات الحماسية. هل يعقل أنه لم تجرِ جدالات طويلة وأخذ وردٌّ بين محمد وصحبه؟ هل الإسلام انبهارٌ بالقول أم قولٌ ينتظره الهاجس فيه ليلَ نهار؟

القرآن نصّ عربيّ، أي هو فهمٌ عربي للدين، ولو أن الدين ليس حاجةً اجتماعية لانتفى بذاته. لكن كل الأيديولوجيات والأفكار والفلسفات هي مؤثرات في صياغة الدين، فلا دينَ بلا إنسان الدين. الله ليس موجودًا مُرعِبًا للعرب، فهو ليس أبولو أو زيوس اليونانيين، وليس هرقل نصف الإله ونصف البشري. العرب كانوا يتعبّدون لأصنامهم لتقرِّبهم إلى الله زلفى. فهي ليست الآلهة الواجدة للكون، لذلك تعالى عليها العربيُّ بمفهوم الله الخالق لكل شيء؛ فالقرآن استجابةٌ لهواجسه. أما شكل العلاقة بين الله والبشر، فهو الذي يشرحه القرآن في الآيات، ليكون كل إنسان بذاته محدِّدًا نوعَ علاقته بربه، والمقياس في كل الآيات هو العلم والتفكر والتدبر والعقل. لذا، إن اللهَ ليس الحاكم العسكري للكون عربيًا، بل هو القدرة التي تخلِّص الإنسان من الدين[53] غير العلمي لأشياء الكون إلى الدين العلمي لمكوِّن هذا الكون. وإن صور العذاب والنار والجنة والهلاك والفوز يجب عدم إخراجها من عقل الناظر فيها، فهي ملكه، يعيشُها في لغته المحكية، وإلا فلماذا هو مطالبٌ بفهمها؟

لذا إن الخضوع والانقياد والتذلل، أي الدين، بحسب القرآن لا يكون بالقضاء على الإنسان في سبيل الله، فالله هو مخلِّص الإنسان من انقياده غير المبرر لقوى تمنعه من أن يكون إنسانًا، لذا عليه العودة إلى ذاته ليعرف قدرتها على الإيمان. وهذا الهمُّ جماعي ليس لأنه يلغي الفردية، بل لأنه هم مشترك في أن نتخلَّص من خضوعنا لما هو دون ذواتنا الإنسانية. فالتعقُّل والتفكُّر وغيرهما من أفعال الذهن لا يمكن أن تتم على نحو جماعي، فهي إجراءات فردية، غير أن القرآن يخاطب الناس بأن يمارسوها كونهم الجماعة المخاطبة التي من شأنها أن تؤمن إذا مارستها.

إذًا، ليس لنا الحق في أن نفترض الإنسان المسلم هو الضعيف في العيش المعرفي القوي، ولا هو الخاضع لله بلا إرادة، وكأن الله قوة سالبةٌ للعقل، وكذلك علينا فهم الهمّ الجماعي على أنه فرديٌّ تحوَّلَ إلى جماعي. وقوة الحضور الجماعي للقول هي التي تمكّنه من الاستمرار. أما محاسبة الإسلام بما يقوله الفقهاء والإسلاميون الأيديولوجيون فهذا افتراء على الذهن العربي كله، لأن القرآن ليس مقدَّسًا مجمَّدًا ينتقلُ كالصخرة من مكان إلى آخر، بل هو لغةٌ لا نزال نتكلمها، لذلك هو موجود معاصر، وديمومة البحث فيه ليس لأن نستَبدل به دستور الأمم المتحدة، بل لأننا نحن نفكّرُ في الكون بهذا القرآن.

لذلك، أشار مشير إلى الفرق في مفهوم العقل بين الإغريق والعرب، فالعقل في العربية هو الربط، وقد قرنه مباشرةً بالله، بينما العقل اللاتيني والإغريقي لا يفيد الربط بل تعداد الأشياء واحتسابها، وهايدغر

(53) «الدَّالُ وَالْيَاءُ وَالنُّونُ أَصْلٌ وَاحِدٌ إِلَيْهِ يَرْجِعُ فُرُوعُهُ كُلُّهَا. وَهُوَ جِنْسٌ مِنَ الِانْقِيَادِ، وَالذُّلِّ. فَالدِّينُ: الطَّاعَةُ، يُقَالُ دَانَ لَهُ يَدِينُ دِينًا، إِذَا أَصْحَبَ وَانْقَادَ وَطَاعَ. وَقَوْمٌ دِينٌ، أَيْ مُطِيعُونَ مُنْقَادُونَ»، انظر: ابن فارس، ج 2، ص 319، مادة (دين).

بالمناسبة يعتبر «أنه قلما يساعد اللوغوس (Logos) الإغريقي على إقبال حقيقة الكون»[54]. هايدغر يرفض تحديد وظيفة المفهوم قبل أن يكون هو في تجربة إنجازه ذاتيًّا، وهذه هي الجرأة الفردية التي يحاول الكتاب الإضاءة عليها من أول كلمة. لذلك، إن مقابلة التجربة الهايدغرية بالتجربة العربية الإسلامية، ليست لتحديد أيهما أجدى في فهم الكون، بل لتثبيت مواضع الجرأة في التجربة الإنسانية الفلسفية في رؤية العالم. والفردية الذاتية في فعل الكون عند هايدغر هي كونه غير ملتزم بخطاب يحدد له سيرورة اقتباله للكون، أما العربي فهو يحمل خطابًا يحدد ربطَه بالكون. إذًا، العقل العربي قائمٌ أنثروبولوجيًّا على صورة أنطولوجية للكون قوامها الله والكون والإنسان، أما الأنثروبولوجيا الأنطولوجية الهايدغرية فهي تحاولُ العقلَ بتجربةٍ قوامها الذات في الكون؛ «والحال أن الحدين الأساسيين اللذين تنتسب إليهما هاتان الأنثروبولوجيتان هما الله والكون. وإن جهدت الميتافيزيقا الأنطولوجية واللاهوتية في إدخال الواحد في الآخر، فإن هايدغر أصرَّ، في ما خصَّه، على الفصل بينهما»[55].

خاتمة

لازمنا في هذا الدراسة هَجْسٌ منذ البداية، قوامُه الفاعليةُ الإنسانية في الكون احتواءً لإمكان الفعل، أي احتواءً لكل ما يمكن أن يصدُر منه ويكون مورِدَ معرفةٍ وإنجاز. ووجدنا أنَ ثنائية التقابل بين الإنسان والكون هي الأخذ والرد، فكان أن وضعنا «الاقتبال» الإيجابي مقابل الرد الإيجابي الإبداعي أي «الانفلاق». لذا، إن الاقتبال مطاوعةٌ والانفلاق خلقٌ وبيان بما تفاعل معه الإنسان، فيكون به ظاهرًا. وقد حاولنا فهم التلقي العربي لهايدغر من خلال كتاب **هايدغر والفكر العربي**، الذي عرض مظهر التفاعل العربي مع الفكر الهايدغري شارحًا الفرق بين الذهنيتين العربية والغربية الهايدغرية، فاعتبرنا من جهتنا أن قراءة العربي لهايدغر قراءة إبداعية، واضعين كل الكدِّ في تحليل ما طرحه الكتاب من إشكالات في التلقي والفهم.

بدأنا بالتسويغ لفكرتنا في القسم الأول من الدراسة وهو «إشكال الاقتبال» بالشرح لحدود المطاوعة، بحيث إننا نظرنا في المعنى القاموسي والصرفي والبلاغي لكلا اللفظين؛ اقتبال وانفلاق، فتبيَّنا إمكانات التفاعل والاتخاذ والتصرُّف والتي في الإمكان مقابلتها بالانفلاق والخلق والظهور والبيان، واستنتجنا من ذلك أن أي التقاء بالآخر يكون فيه بيانٌ للذات، أي تعبير للذات عن نفسها أيضًا.

انتقلنا بعد ذلك إلى استعراض مظاهر الاقتبال العربي لهايدغر والتي أورد مشير عون منطلقاتها النظرية في المجال العربي الإسلامي، إذ حدَّها في ثلاثة اتجاهات فكرية، الإسلامي والتوفيقي والعلماني، معتبرًا أن الاتجاه العلماني هو الأكثر حريةً في اقتبال هايدغر، وبالنتيجة في التفاعل الإبداعي معه. وقد وجد المؤلف أن التلقي العربي لهايدغر كان فرديًّا وليس ضمن مشروع فكري عربي موحَّد، وبرّرنا ذلك بأنه متعلِّق بالمشهد الاجتماعي السياسي العربي الإسلامي، والذي ليس على رأي واحد في الرؤية إلى العالم.

(54) عون، ص 150.

(55) المرجع نفسه، ص 158.

ثم من خلال هذا الوعي التأويلي لأنطولوجيا الآخر، والتي تُبدي المستوى النظري لفعل الكينونة الهايدغري انتقلنا إلى بحث المقارنة التي وضعها مشير بين الفكر العربي والفكر الهايدغري على المستوى الأنطولوجي، في ما يتعلق بمبحث الكينونة. فبحثنا في مكوِّنات الذّهن العربي للوجود والعقلية البيانية القرآنية بالتحديد، مقابل تلك التي عند هايدغر، من خلال منظومةٍ تحليلية قوامها جدلية العلاقة بين الفعل والفاعل والمفعول. إذ تبيَّنا كيف أن الأنطولوجيا الهايدغرية قوامها الفاعل في مواجهة المفعول، بينما الأنطولوجيا العربية قوامها الفاعل المفكر بالفاعل وهو يواجه المفعول.

وقد عالجنا مفهومَي الهيرمينوطيقا والقراءة من خلال استعراض المجال الكوني وقدرة الفاعل فيه، وكيف أن القراءة قدرة للإنسان في البيان، فلئن كانت التأويلة الغربية قدرة على الكون والحضور والانفتاح باعتماد نسيان الكينونة، أي البداية من الكينونة الآن، فإن العقلية المقتبلة لهايدغر ليست مقموعةً بالقرآن، فالقرآن هو طريقة تفكير العربي في الكون، أي طريقة انفلاقه الخلقي في الكون. وحاولنا التسويغ بالمصطلح القرآني نفسه للعقل العربي الذي يتفاعل في هذا الكون، وأهمية اللغة في فسح المجال للكون.

وبعد انتهائنا في القسم الأول إلى فكرة مؤداها إمكان كل إنسان في الإسهام في التفلسف، أي إن الفكرة أيًّا كان منشؤها فهي ملكٌ للجميع، معتمدين على استنتاجات المؤلف في هذا الشأن، والتي أقرت بأن «ما من فكرٍ فلسفي قادر وحده على الاستجابة لتعقيدات الواقع العصية على الحل»، انتقلنا إلى القسم الثاني لنعاين المظهرين الأنثروبولوجيين العربي والهايدغري، لعلنا نفهم جدلية الاقتبال والانفلاق على مستوى حقيقة الكون؛ أي الغاية من الوجود في الكون، وبالنتيجة من التفكر في الكون.

عالجنا تمثُّل الكينونة كما يقصد هايدغر، محاولين التركيز على قضية الخروج من الذات لتحقيق الماهية المنجزة، أي فعل الكينونة الحقيقي الذي يعبّر عن الانهمام الدائم بالكون. بحيث يصبح الكون جُودًا، وليس صورة تاريخية عن فكرتنا عنه. وهنا طرحنا سؤالًا فَتْحيًّا، من باب إثارة إشكالية مقارنة الرؤية المنهجية بين الفكر الهايدغري والفكر العربي، فسألنا: «ماذا لو قرأ هايدغر القرآن؟». ولئن كان الكون عند هايدغر مماثلًا للعدم، فإن السير في الأرض للنَّظر كيف يبدأ الخلق هو منهجية تعرُّف الكون قبل أي شيء؛ أي إن إعمال التفكر في الخلق هو الشرط للإيمان، وهو الشرط لتحديد الموقف من الكون. ووجدنا أن هايدغر كي يتمكَّن من القبض على لحظة الكينونة، لم يجد سوى الفسحة الشعرية، أي اللغة، لأن الغموض والارتباك هما مولِّدا الحجاج الهايدغري للكون. من هنا، اعتبر مشير أن «إثبات الهشاشة لا يبطل البتة السعي إلى الأصالة»، كي يبقى سؤال الكون مطروحًا، فلا نهاية للمحاولة.

انتقلنا بعد ذلك إلى شرح كينونة المقتبِل العربي نفسه، هذا الذي نعتبره مُنفلقًا في الكون، لذا بدأنا بنقد رؤية مشير التقليدية إلى وضعية الإنسان العربي المتديِّن، باعتباره أسير الشريعة وأنه تحت سلطة الله، والنظر إلى الله حاكمًا عسكريًّا للكون. وأوضحنا من خلال اللفت إلى وظيفة الهيرمينوطيقا أنه في الإمكان النظر في كينونة العربي نظرةً تأسيسية، بدل الحكم عليه بأنه ذو تفكير جماعي غير مبدع، وهو غير قابل للحالة الفردية للإبداع، وأوضحنا أن التوحُّد في سبيل الإبداع كل مكوِّناته من التفكير

الجمعي. لذلك يجب النظر في القرآن نفسه، وليس في أقوال الفقهاء، كي تنجلي الذات العربية الفاعلة في الكون. وأقمنا بعد ذلك مقارنة بين مفهوم العقل يونانيًا باعتباره حساب علاقات، ومفهومه عربيًّا باعتبار وظيفته في الرَّبط والعقد لما في الذهن، أي لما انجمع فيه من علاقته المعرفية بالكون. وخلصنا مع المؤلف الذي صرَّح بحدَّين أساسيين في الأنثروبولوجيتين العربية والهايدغرية، وهما الكون والله، هما مجال تصرُّف الإنسان معرفيًّا، لذا لا إمكان للانحياز لرؤية دون أخرى، فكل الرؤى هي في سبيل الحقيقة.

إذًا، إن جرأة هايدغر رأيٌ في الكون، وما أروع كلمة رأي العربية هذه، ورؤية القرآن رأيٌ في الكون، وما الإنسان إلا هذا الكائن الرائي، وما الخلاص النهائي سوى السلام النهائي، الذي يمكن رأيي من التفاعل مع رأي الآخر، لعل الإنسان يظل مبدعًا فاعلاً في الكون، مقتبلاً منفلقًا في هذا الفلق الخلقِ الهائل، فلا أحد يمنع لسانًا من بيانٍ ولا مفهومَ يمنعُ مفهومًا من حضور. وهذا ما ختم به مشير عمله بقوله «الاحترام العنيد»[56]، الذي يؤكِّد منهجيةَ الاهتمام النظري بمادة البحث، ما يولِّدُ دوام الانهمام المعرفي بالذات والكون، فما السلام إلا إمكان الكلام.

المراجع References

ابن سباع، محمد. **تحولات الفينومنولوجيا المعاصرة: مرلو-بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 0152.

الاستراباذي، محمد بن الحسن. **شرح شافية ابن الحاجب**. تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1975.

سعيد، جلال الدين. **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**. ط 5. تونس: دار الجنوب، 2016.

سيف، أنطوان. **مصطلحات الفيلسوف الكندي (بحث تحليلي)**. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 2003.

عنبر، محمد. **جدلية الحرف العربي وفيزيائية الفكر والمادة**. دمشق: دار الفكر، 1987.

عون، مشير. **هايدغر والفكر العربي**. ترجمة إيلي أنيس نجم. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

كموني، سعد. **العقل العربي في القرآن**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

كموني، خالد سعد. **فلسفة الصرف العربي: دراسة في المظهر الشَّيمي للكينونة**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2017.

هايدغر، مارتن. «الكون والزمان». ترجمة موسى وهبة. **مجلة فلسفة**. العدد 1 (2003).

(56) المرجع نفسه، ص 164.

صدر حديثًا

مجموعة مؤلفين

سِيَر عشر جامعات حكومية عربية

أصبحت الجامعات ركنًا مهمًا من أركان المؤسسات الحكومية في العهود الاستقلالية، وتحولت، مع اطراد الزيادات السكانية، تجمعات كبيرة للأجيال الشابة. ما عادت قضية التعليم العالي في البلدان العربية تتعلق بالفرص الدراسية ونوعية التعليم والمنافسة العلمية العالمية فحسب، بل هي أيضًا ما أظهره الربيع العربي من أهمية لقضية تكوين النخب ووظيفة الجامعة في بناء مجتمع مدني. هدف هذا الكتاب هو التعرف إلى جملة أمور من خلال استعراض أوضاع الهيئة التعليمية والطلاب والإدارة، منطلقًا من فرضية أساسها التشابه في الأوضاع العربية التي تنعكس تشابهًا في أوضاع الجامعات كمؤسسات حكومية.

تشكّل البحوث العشرة في الكتاب عيّنة معبّرة عن التعليم الجامعي الرسمي، طرحت في الأساس للتعرف إلى أحوال الجامعات الحكومية العربية، وفتح الباب واسعًا أمام أسئلة كثيرة، تتناول الأسباب التي أدّت إلى تراجع التعليم الجامعي والسياسات التي اتُّبعت للتمييز بين الفروع العلمية وفروع علم الاجتماع والإنسانيات، والدور الذي أدّته في مجال نشر المعرفة، وحالة البحث العلمي، والمؤثرات العلمية والمعرفية الخارجية في اكتساب الخبرات العالمية.

صدر حديثًا

شفيق الغبرا

النكبة ونشوء الشتات الفلسطيني في الكويت

تهدف هذه الدراسة إلى فهم جانب مهم وغير موثّق من جوانب الشتات الفلسطيني ومصائره المعقدة، لدى ثالث أكبر جالية فلسطينية في بلدان الشتات إلى عام ١٩٩٠، من خلال تقصٍّ معمّق لاستراتيجيات البقاء والتكيّف التي يستخدمها شعب مهجّر أُقصي عن وطنه بالقوة. وهي قصّة الشتات الفلسطيني في الكويت، والذي أتاح للفلسطينيين البقاء كجماعة بعد الدمار الذي حلّ بوطنهم. في الكتاب تجميع للذاكرة الشفوية والسرديات المتنوعة التي أدت إلى حالة التضامن الإنساني لشعب عانى ألم النكبة والتشتت. فالشتات الفلسطيني، خصوصًا في المناطق البعيدة عن دول الطوق، حمى الوجود الفلسطيني كما الهوية الفلسطينية بعد نكبة ١٩٤٨. ومن خلال تجربة الفلسطينيين، خصوصًا في الكويت في الأعوام الأولى التالية للنكبة، نستطيع فهم التعرّجات المعقدة لذلك الشتات في مناطق أخرى من العالم، فالتجربة واحدة وإن تنوعت معالمها وتفصيلاتها. اعتمد الفلسطينيون في الكويت في التعامل مع تحديات الشتات الشبكات العائلية وتكتيكات التأقلم والبقاء التي اعتمدتها الشعوب ذات التجربة المماثلة. فتعرض الدراسة مسار التحديات، وتعتمد المقابلات الشخصية مع عدد كبير ممن خاضوا التجربة وعايشوها لتوثيق المراحل المختلفة وخصائصها.

E. J. Hobsbawm | إريك هوبزباوم

غرامشي والنظرية السياسية

Gramsci and Political Theory

*Translated by: Mahmoud Haddoud | ترجمة: محمود هدهود

ملخص: لا تعود أهمية هذه الورقة إلى كاتبها المرموق فحسب، وإنما إلى القراءة التي يقدّمها عن أنطونيو غرامشي؛ ذلك أنه يمكن اعتباره رائدًا للنظرية السياسية من منظور ثوري. فعبر تأكيد غرامشي مفهوم الهيمنة، ينبّهنا إلى أن الوصول إلى السلطة ليس نهاية المهمات السياسية للثوار؛ فعملهم المستمر على تحقيق الهيمنة، أي قبول المجتمع لهم بصفتهم قادة لا بصفتهم حكامًا بالأمر الواقع، هو وحده الكفيل بتجاوزهم ترتيبات الأنظمة القديمة وسيطرتها؛ أي بناء حصانة ناجعة ضد الثورة المُضادة، كما أنه ضروري لبناء مجتمع اشتراكي حقيقي لا تكون فيه الاشتراكية تخطيطًا اقتصاديًا يصاحبه اغتراب سياسي من الجماهير. من جهة أخرى، يشير غرامشي إلى أن خلق الأمّة هو المهمة الأولى التي على قوى الثورة أن تنجزها؛ لكون الأمّة هي وعاء أي مجتمع حديث. من هنا، تظهر مركزية السياسة في فكر غرامشي، باعتبارها عملية الاتصال بين الوعي البشري والعالم الطبيعي والاجتماعي، كما يظهر الدور الذي يمكن أن يضطلع به غرامشي في تطوير الوعي السياسي لدى النخب العربية لتجاوز خيبات الثورات العربية ومآزقها.

كلمات مفتاحية: النظرية السياسية، غرامشي، المجتمع، الاقتصاد، الثورات العربية، الثورة المضادة، الهيمنة.

Abstract: The importance of this paper lies in both the author and his reading of Gramsci, a pioneer of political theory from a revolutionary perspective. By emphasizing the concept of hegemony/dominance, Gramsci draws attention to access to power not being the endgame for political revolutionaries. Rather, their continued pursuit of hegemony, that is, society's acceptance of them as leaders rather than as de facto rulers, is the only way to overcome the old regimes, and immunize themselves against counter-revolution. He also advises the necessity of building a true socialist society in which socialism means more than mere economic planning accompanied by political alienation from the masses. Additionally, Gramsci points out that the creation of the nation is the first obligation for revolutionary forces because the nation is the carrier of any modern society. Hence, the centrality of politics is expressed in Gramsci's thought as the process of communication between human consciousness and the natural and social world. Gramsci can play a significant role in developing political awareness among the Arab elite to overcome the disappointments and impasses of the Arab revolutions.

Keywords: Political Theory; Gramsci; Society; Economy; Arab Revolutions; Counterrevolution; Hegemony.

* طالب ماجستير في العلوم السياسية، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة.

Mahmoud Haddoud obtained his MA degree in Political Science from the Institute of Arab Research and Studies, Cairo.

عن الترجمة

نُشرت هذه الورقة في مجلة **الماركسية اليوم** *Marxism Today*، في تموز/ يوليو 1977، وهي مجلة نظرية كانت يصدرها الحزب الشيوعي البريطاني بين عامي 1975 و1991. وأصل الورقة، كلمة ألقاها المؤرّخ الإنكليزي إيريك هوبزباوم في مؤتمر عقد عام 1977 في لندن بمناسبة الذكرى الأربعين لرحيل المفكر والمناضل الإيطالي غرامشي. وقد قمت بترجمتها للنشر بناءً على إذن من مارتن جاك، رئيس تحرير المجلة إلى حين توقف صدورها.

العناوين الفرعية هي من وضع المجلة، أما الهوامش وما يرد في النص بين معكوفين [...]، فتعود إلى المترجم.

النص

رحل غرامشي عن عالمنا قبل نحو 40 عامًا، وعلى مدى السنوات العشر الأولى منها، كان غرامشي مجهولاً بصفة فعلية، إلّا من جهة رفاقه القدامى في العشرينيات؛ ذلك أن نزرًا يسيرًا فحسب من أعماله كان قد نُشر أو تَوافر. لا يعني هذا أنه لم يكن مؤثِّرًا؛ إذ إن في إمكاننا القول إن بالميرو تولياتي **Palmiro Togliatti** قد قاد الحزب الشيوعي الإيطالي على خطى غرامشية، أو على الأقل وفقًا لقراءته هو للخطى الغرامشية. وعلى الرغم من ذلك، وبالنسبة إلى الغالب الأعم من الناس في البقاع المختلفة، إلى نهاية الحرب العالمية الثانية، حتى بالنسبة إلى الشيوعيين، لم يكن غرامشي أكثر من اسم.

في العقد الثاني من تلك الأربعين، أضحى غرامشي معروفًا تمامًا في إيطاليا، وقد حظي بالإعجاب حتى خارج الدوائر الشيوعية؛ إذ نُشِرت أعماله بكثافة في الحزب الشيوعي، بفضل إينودي **Einaudi** [ناشر إيطالي]، أكثر من أي شخص آخر. أيًّا كانت الانتقادات التي صدرت تباعًا على تلك الطبعات المبكرة، فإنها الطبعات التي جعلت غرامشي مُتوافرًا على نطاق واسع، وقد أتاح ذلك للإيطاليين تقدير مكانته بوصفه أحد أهم المفكرين الماركسيين، وعلى نحو أعم، أحد أهم رموز الثقافة الإيطالية في القرن العشرين، لكن ذلك كان بالنسبة إلى الإيطاليين فقط؛ إذ إن غرامشي، على مدى هذا العقد، ظل لأسباب عملية غير معروف إلى حدٍّ ما خارج بلده، فهو لم يكن قد ترجمت أعماله فعليًا. في الواقع، كانت ثمّة محاولات لنشر رسائل السجن الذائعة الصيت، على الأقل في بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية، ولكنها فشلت. وباستثناء حفنة من الناس كانت لهم صلات شخصية بإيطاليا وفي إمكانهم قراءة اللغة الإيطالية - كانوا في الغالب شيوعيين - ربما لم يكن لِيكون له وجود على تلك الناحية من الألب [تفصل جبال الألب بين إيطاليا وفرنسا].

خلال العقد الثالث، كانت الاستثارات الأولى للاهتمام به في الخارج. لقد حفَّز ذلك الاهتمامَ، بلا شك نزعةُ محو الستالينية Destalinization[1]، وخاصة التوجّه المستقل الذي قدّم تولياتي نفسه بوصفه متحدثًا

(1) هي عملية ممتدة أطلقها نيكيتا خروتشوف سكرتير الحزب الشيوعي السوفياتي، بعد سنوات من وفاة ستالين، بهدف محو المنظومة السياسية التي كانت سائدة في عهد ستالين، وسيطرت عليها عبادة شخصية القائد ومعسكرات الجولاك للعقاب السياسي والسُخرة.

باسمه بعد عام 1956[2]. وبين أحداث تلك الفترة، نجد الترجمة الإنكليزية الأولى لمختارات من أعماله، والنقاشات الأولى حول أفكاره خارج الأحزاب الشيوعية، وبما أنها وقعت خارج إيطاليا، فيبدو أن البلدان الناطقة بالإنكليزية قد كانت السابقة إلى تطوير اهتمام وطيد بغرامشي. وللمفارقة، ففي إيطاليا نفسها خلال العقد نفسه، صار انتقاد غرامشي بيّنًا، وأحيانًا حادًّا، في إيطاليا نفسها خلال العقد نفسه، ونشأت الجدالات حول قراءة الحزب الشيوعي الإيطالي لعمله.

جزء من عالمنا الفكري

أخيرًا، في العقد الأخير، أمسى غرامشي هو نفسه تمامًا. ففي إيطاليا نفسها، تمَّ نشر أعماله على أسس علمية مُرضِية للمرة الأولى بالطبعة الكاملة لخطابات السجن (1965)، ونشر مجموعة متنوعة من كتاباته المبكرة والسياسية، وفوق كل شيء، نشر نُصُب [فالنتينو] غيرانتانا Gerrantana التاريخي: النشرة المرتبة زمنيًا لكتاب دفاتر السجن (1975). أصبحت سيرة غرامشي ودوره في تاريخ الحزب الشيوعي الآن أكثر وضوحًا بكثير، ويرجع الفضل في ذلك إلى الاشتغال التاريخي المنظَّم بالسجلات الأصلية الذي حظي بدعم الحزب وتشجيعه.

استمرت النقاشات، وليس هنا الإطار الملائم لحصر الجدل الإيطالي حول غرامشي منذ منتصف الستينيات. فقد توافرت الترجمات الخارجية لكتابات غرامشي للمرة الأولى في مختارات جيّدة، أبرزها مجلدا لورانس وويشارت Lawrance & Wishart [ناشر إنكليزي] اللذين حرَّرهما هور ونويل سميث[3]. كما توافرت ترجمات لأعمال مهمة عنه مثل حياة فيوري [كتاب «حياة ثوري: أنطونيو غرامشي» لجوزيبي فيوري] (1970). مرة أخرى من دون محاولة لإحصاء الأدبيات المتزايدة بلغتنا حوله - التي تمثل وجهات نظر مختلفة، لكن مقدَّرة تمامًا - يكفي القول في الذكرى الأربعين لوفاته إنه لم يعد ثمَّة عذرٌ لأن يكون غرامشي مجهولاً. ما هو أهم أنه صار معروفًا حتى بالنسبة إلى الذين لم يقرؤوا كتاباته فعليًا؛ فالمصطلحات الغرامشية كـ «الهيمنة» Hegemony صارت مُستخدَمة في النقاشات الماركسية، وحتى غير الماركسية، حول السياسة والتاريخ، بالعفوية نفسها، وأحيانًا بالاستسهال نفسه الذي استُخدِمت به المصطلحات الفرويدية بين الحربين.

أصبح غرامشي جزءًا من عالمنا الفكري، وصارت مكانته، بوصفه مفكرًا ماركسيًا أصيلاً - في نظري - المفكر من هذا النوع الأكثر أصالة في الغرب منذ عام 1917، مُعترَفًا بها بامتنان بصفة عامة. لكن ما الذي قاله؟ ولماذا هو مهمّ؟ إنّ ذلك ما زال أمرًا غير معروف على نطاق واسع بقدر معرفة الحقيقة البسيطة نفسه: إنه مهمّ. سأحاول هنا أن أكشف سببًا لأهميته: نظريته في السياسة.

---

(2) دعا تولياتي إلى ما أسماه «تعددية المراكز» Polycentrism، وهي دعوة إلى استقلال الأحزاب الشيوعية في مختلف البلدان عن القيادة السوفياتية والعمل وفقًا لظروف كل قُطر على حدة.

(3) Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, Q. Hoare & J. N. Smith (eds. & trans.), (New York: International Publishers, 1971).

بشأن ترجمة هذا الكتاب إلى العربية، انظر: أنطونيو غرامشي، **دفاتر السجن**، ترجمة عادل غنيم (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1994).

إنها مقولة أساسية للماركسية؛ مفادها أنّ المفكرين لا يخترعون أفكارهم تجريديًا، وإنما يمكنهم فحسب أن يُفهموا في السياق التاريخي والسياسي لأزمانهم. وإذا كان ماركس قد أكَّد دائمًا أن البشر يصنعون تاريخهم، أو، إذا أردت، يبتكرون أفكارهم، فإنه أيضًا أكَّد أنهم يتمكنون من فعل ذلك فحسب (إذا ما اقتبسنا فقرة شهيرة من **الثامن عشر من بريميير**) ضمن الشروط التي يجدون أنفسهم فيها آنيًا، وضمن الشروط التي هي معطاة وموروثة. إن فكر غرامشي مختلف إلى حدّ ما. لقد كان ماركسيًا، وفي الحقيقة لينينيًا، ولا نيّة لدي في أن أضيع أي وقت في الدفاع عنه ضد الاتهامات من مختلف المتعصبين الذين يزعمون أنهم يعرفون بالضبط ما هو ماركسي وما هو ليس كذلك، وأنّ لديهم خاتمًا في نسختهم الخاصة من الماركسية. لكن بالنسبة إلى تلك النسخ الخاصة بنا، نحن الذين ترعرعنا في التقليد الكلاسيكي للماركسية قبل عام 1914 وبعد عام 1917، فإنه غالبًا كان بالأحرى ماركسيًا مُدهشًا. وبصورة واضحة، فإنه كتب قليلاً حول التطور الاقتصادي، وكثيرًا حول السياسة، مُستَدمجًا كتابات حول مُنظّرين من أمثال بنديتو كروتشه، وسوريل، ونيقولو مكيافيللي، وبمصطلحاتهم، وهم من لا يظهرون كثيرًا في العادة، وربما لا يظهرون إطلاقًا، في الكتابات [الماركسية] الكلاسيكية. كذلك من المهم اكتشاف إلى أي حدّ تُفسِّر خلفيته وخبرته التاريخية أصالتَه؛ ولا أحتاج إلى أن أضيف أن هذا لا يقلل بحال من مكانته الفكرية.

الخلفية والتطور التاريخي

عندما دخل غرامشي معتقل موسوليني، كان قائدًا للحزب الشيوعي. كان لدى إيطاليا القائمة في لحظة غرامشي عدد من الخصائص التاريخية التي شجّعت على قيام تحوّلات أصيلة في الفكر الماركسي، سأعمل على سردها باختصار:

(1) كانت إيطاليا كما لو كانت عالمًا مصغَّرًا من عالم الرأسمالية؛ كونها احتوت، في بلد واحد الميتروبول والمستعمرات كليهما، المناطقَ المتقدمة والمتخلفة. ساردينيا التي انحدر منها غرامشي مثَّلت الجانب المتخلِّف، إن لم نقل الأثري وشبه المستعمَر، من إيطاليا؛ تورين بمصانع فيات FIAT فيها، حيث أصبح غرامشي قائدًا للطبقة العاملة، مثَّلت آنذاك، كما الآن، المرحلة المتقدمة جدًّا من الرأسمالية الصناعية والتحويل الهائل للفلاحين المهاجرين إليها إلى عمّال. بطريقة أخرى، كان غرامشي ماركسيًا إيطاليًا ذكيًا في وضعية أفضل وغير اعتيادية تمكّنه من الإمساك بطبيعة عالم الرأسمالية المتطور والعالم الثالث كليهما، وتفاعلاتهما، خلافًا للماركسيين في البلدان التي تنتمي بأسرها إلى أحد هذين العالمين. وهكذا يكون من الخطأ لهذا السبب أن ننظر إلى غرامشي ببساطة على أنه أحد مُنظّري «الشيوعية الغربية»[4]؛ ففكرُه لم يكن مُصمَّمًا حصريًا للبلدان المتقدمة صناعيًا، ولا هو قابل للتطبيق حصريًا عليها.

(2) إحدى تبعات الخصوصية التاريخية الإيطالية أن حركة العمل الإيطالية حتى بعد عام 1914 كانت صناعية وزراعية في آن معًا، وقائمة على البروليتاريا والفلاحين كليهما. ومن تلك الناحية، فإنها كانت تقف وحيدة إلى حدّ كبير أو صغير في أوروبا قبل عام 1914. ليس ذلك هو ما يجعل تلك الواقعة مهمّة مع ذلك، فما زال هنالك توضيحان بسيطان سيُظهران أهميتها. لم تكن مناطق النفوذ الشيوعي

(4) الشيوعية الغربية Western Marxism هو تعبير وضعه ميرلوبونتي للإشارة إلى المفكرين الماركسيين الأوروبيين الذين امتازوا بعناية أكبر بالجوانب الفلسفية والإنسانية للماركسية. وقد اعتُبر المفكر المجري جورج لوكاتش، بأثر رجعي، رائدًا لذلك الاتجاه.

(إيميليا، وتوسكاني، وأومبريا) هي المناطق الصناعية، ودي فيتّوريو، القائد العظيم بعد الحرب لحركة اتحاد العمال، كان جنوبيًا وعاملاً زراعيًا. لا تقف إيطاليا وحيدة إلى حدّ ما بخصوص الدور المهمّ غير الاعتيادي الذي اضطلع به المثقفون في حركتها العمالية، وخاصة المثقفين من الجنوب شبه المستعمَر والمتخلِف. ومع ذلك، تستحق الظاهرة الانتباه؛ إذ إنّ لها دورًا مهمًا في فكر غرامشي.

إيطاليا: مختبر لتجريب الخبرات السياسية

(3) الخاصية الثالثة هي الطابع الخاص جدًّا للتاريخ الإيطالي أمّةً ومجتمعًا برجوازيًا. مرة أخرى هنا، لا أريد أن أدخل في التفاصيل. دعوني أذكركم فحسب بثلاثة أشياء: (أ) أن إيطاليا حازت ريادة الحضارة الحديثة والرأسمالية قبل سائر البلدان بعدة قرون، إلا أنها لم تكن قادرة على الحفاظ على إنجازها وانجرفت إلى نوع من الحمأة بين عصر النهضة والريزرجيمنتو [توحيد إيطاليا خلال الفترة 1815-1860]؛ (ب) خلافًا لفرنسا لم تؤسس البرجوازية مجتمعها بثورة منتصرة، وخلافًا لألمانيا لم تقبل حلاً تأليفيًا عَرَضَتْه الطبقة الحاكمة القديمة من فوق. لقد قامت بثورة جزئية؛ إذ تحققت الوحدة الإيطالية جزئيًا من فوق، بواسطة كافور، وجزئيًا من أسفل، بواسطة غاريبالدي[5]؛ (ج) وكذلك، فشلت البرجوازية الإيطالية بمعنى ما، أو فشلت جزئيًا، في تحقيق مهمتها التاريخية المتمثلة بخلق الأمّة الإيطالية. كانت ثورتها غير كاملة، ولذلك سيصبح الاشتراكيون الإيطاليون، مثل غرامشي، واعين - على نحو خاص - بالدور المحتمل لحركتهم، بصفته حاملاً للتاريخ القومي.

(4) كانت إيطاليا بلدًا كاثوليكيًا، ولكنها لم تكن كذلك فحسب مثلها مثل بلدان أخرى كثيرة، بل كانت بلدًا فيه الكنيسة مؤسسَة إيطالية خاصة، كانت نوعًا من الحفاظ على حكم الطبقات الحاكمة من دون جهاز الدولة ومنفصلاً عنه. كانت أيضًا بلدًا سبقت فيه ثقافة النخبة القومية نشأة الدولة القومية؛ لذلك سيصبح الماركسي الإيطالي أكثر وعيًا من غيره بما أسماه غرامشي «الهيمنة» Hegemony؛ أعني الطرق التي تحافظ بها السلطة على استمراريتها من دون أن تكون قائمة ببساطة على القوة القسرية.

(5) لأسباب متنوعة - قد قدّمت بعضها للتوّ - كانت إيطاليا، نوعًا ما، مختبرًا لتجريب الخبرات السياسية. ليس هناك أي نوع من المصادفة في أن يكون لهذا البلد، على مدى طويل، تقليد قوي من الفكر السياسي - من ميكيافيللي في القرن السادس عشر إلى باريتو وموسكا في القرن العشرين؛ وحتى بخصوص الرُوَّاد الأجانب لما صرنا نسمّيه الآن علم الاجتماع السياسي، فقد كانت لديهم أيضًا ميول إلى الارتباط بإيطاليا واشتقاق أفكارهم من الخبرة الإيطالية - يحضرني هنا أشخاص كسوريل وميتشلز. لذلك ليس مدهشًا أن يكون الماركسيون الإيطاليون على وعي خاص بالنظرية السياسية بصفتها مشكلة.

(6) أخيرًا، ثمة حقيقة دالّة جدًّا. كانت إيطاليا، حتى عام 1917، بلدًا تبدو فيه الشروط الموضوعية وحتى الذاتية للثورة الاجتماعية موجودةً، أكثر حتى مما كان في بريطانيا وفرنسا، وأدّعي، أكثر مما في ألمانيا. لكنّ هذه الثورة لم تندلع. على النقيض، أتتْ الفاشية إلى السلطة. لقد كان من الطبيعي أن يكون

---

(5) كافور Cavour هو رئيس وزراء مملكة سارديينيا، جنوب إيطاليا، التي قادت توحيد إيطاليا. أمّا غاريبالدي Garibaldi، فكان زعيمًا شعبيًا، قاد جيشًا من المتطوعين، وأدى دورًا محوريًا خلال عملية تحرير إيطاليا وتوحيدها.

الماركسيون الإيطاليون فحسب هم من يتصدون لتحليل سبب فشل ثورة أكتوبر الروسية في الانتشار إلى أوروبا الغربية، وما ينبغي أن تكون الإستراتيجية والتكتيكات البديلة للانتقال إلى الاشتراكية في مثل تلك البلدان. هذا، بالطبع، هو ما انطلق غرامشي للقيام به.

رائد النظرية الماركسية في السياسة

يأخذني هذا إلى النقطة الرئيسة، تحديدًا كون إسهام غرامشي الرئيس هو ريادة النظرية الماركسية في السياسة. ذلك أن ماركس وإنجلز على الرغم من أنهما كتبا كمًّا هائلاً حول السياسة، كانا خلافًا لذلك غير مهتمّيْن بتطوير نظرية عامة في هذا المجال؛ ذلك بالأساس - كما أبان إنجلز في خطاباته المتأخِّرة الشهيرة التي يُدبِّج فيها المفهوم المادي للتاريخ - لأنهما رأيَا أن الأهم هو كشف أن «العلاقات القانونية، كما هي أشكال الدولة، ليس من الممكن فهمها من داخلها، وإنما عبر جذورها في الظروف المادية للحياة» *Preface to Critique of Political Economy*. ولذلك فقد ركَّزا، قبل كل شيء، على «اشتقاق المفاهيم السياسية والقانونية وغيرها من المفاهيم الأيديولوجية، من الحقائق الاقتصادية التحتية» *Engels To Mehring*.

لذا كانت نقاشات ماركس وإنجلز الخاصة لموضوعات كطبيعة الحكم وبنيته، وتكوين الدولة وتنظيمها، وطبيعة الحركات السياسية وتنظيمها، في أغلبها، تتخذ صورة الملاحظات المنبثقة من التعليق الجاري، والطارئة بصفة عامة على الحجاجات الأخرى، عدا - ربّما - ما يخص نظريتهما عن الأصل والسمة التاريخية للدولة.

شعر لينين بالحاجة إلى نظرية نسقية أكبر للدولة والثورة، تكفي منطقيًا للفترة التي تسبق تبوُّءَ السلطة، لكن كما نعلم جميعًا، وقعت ثورة أكتوبر قبل أن يتمكَّن من إكمالها. وسوف أوضِّح أن النقاش المكثف حول بنية الحركات الاشتراكية وتنظيمها وقيادتها، الذي تطور في عهد الأممية الثانية، كان حول أسئلة عملية. كانت تعميماته النظرية طارئة ومُعيَّنة، عدا - ربما - في مجال السؤال القومي؛ حيث اضطر خلفاء ماركس وإنجلز إلى البدء فيه من الصفر. إنني لا أقول إن ذلك لم يؤدِّ إلى إبداعات نظرية مهمّة، كما حدث مع لينين؛ على الرغم من أنها كانت للمفارقة عملية وذريعية الطابع أكثر منها نظرية، ومع ذلك فقد أثْرَت التحليل الماركسي. فإذا قرأنا النقاشات حول مفهوم لينين الجديد للحزب على سبيل المثال، فإننا سنندهش من ضآلة الدور الذي أدته النظرية الماركسية في ذلك الجدل، بالرغم من الدور الذي اضطلع به ماركسيون معروفون بحجم كاوتسكي ولوكسمبرج وبليخانوف وتروتسكي ومارتوف وريزانوف. إن نظرية للسياسة كانت كامنة بالفعل في تلك النقاشات، لكنها كانت في مخاضها الأولي فحسب.

ثمة أسباب متنوعة لتلك الفجوة. فأيًّا كان الأمر، لم يكن يبدو أن نظرية للسياسة أمر يعني كثيرًا حتى أوائل العشرينيات. لكنْ لاحقًا، كما سأطرح، أضحى الافتقار إليها ضعفًا خطيرًا على نحو متزايد. فخارج روسيا، فشلت الثورة أو لم تحدث أصلاً، وأضحت مراجعة نسقية أمرًا ضروريًا، ليس لإستراتيجية الحركة لنيْل السلطة فحسب، بل أيضًا للمشكلات الفنية المتعلقة بالانتقال إلى الاشتراكية، التي لم تكن محلّ اعتبار قطّ، بوصفها مشكلة راهنة وصلبة قبل عام 1917. في الاتحاد السوفياتي، نشأت مشكلة السؤال حول كيف يُفترَض أن يبدو المجتمع الاشتراكي، وفقًا لمعايير البنية والمؤسسات السياسية، مجتمعًا مدنيًّا؛

ذلك أن السلطة السوفياتية قد انبثقت من نضالات متفرقة لضمان ديمومتها. وبالأساس، هذه هي المشكلة التي أعاقت الماركسيين في السنوات الأخيرة، وهي المسألة العالقة بين الشيوعيين السوفيات، والماويين، والشيوع-أوروبيين[6]، إضافة إلى أولئك الذين هم خارج الحركة الشيوعية.

الفعل السياسي

أودّ أن أؤكّد أنني هنا أتحدث عن مجموعتين مختلفتين من المشكلات السياسية: الأولى هي إستراتيجية المجتمعات الاشتراكية، والثانية هي طبيعة تلك المجتمعات. حاول غرامشي أن يُمسِك بكلتيهما، على الرغم من أن بعض المعلّقين يبدو لي أنهم قد ركّزوا على نحو مُفرِط على إحداهما، تحديدًا المسائل الإستراتيجية. لكن أيًّا كانت طبيعة تلك المشكلات، فقد صارت قبل زمن بعيد، وبقيت وقتًا طويلًا، ليست محلّ نقاش داخل الحركة الشيوعية. في الواقع، ربما يكون في إمكان المرء القوْل إن غرامشي تمكّن من اقتحامها في كتاباته فقط لأنه كان في السجن، في عزلة عن السياسة في الخارج، وكاتبًا ليس للحاضر ولكن للمستقبل.

لا يعني هذا أنه لم يكن يكتب في السياسة وفقًا للظرف القائم في العشرينيات وأوائل الثلاثينيات. في الواقع، إحدى صعوبات فهم عمله هي أنه اعتبر الألفة بتلك الظروف والنقاشات التي لم تعد الآن معروفة لأغلبنا أو صارت منسية، أمرًا بديهيًا. لذلك ذكّرنا بيري أندرسون أن الفكر المميز لغرامشي ينبع من نقاشات الأممية الثالثة في أوائل العشرينيات، ومنها يصطنع معالمه. قاده، على كل حال، إلى وضع أسس لنظرية سياسية شاملة في إطار الماركسية، وربما كان أول ماركسي يقوم بذلك. لن أحاول أن ألخّص أفكاره، وقد تناول روجر سيمون قريبًا بعضها إلى حدٍّ بعيد في الماركسية اليوم (آذار/ مارس 1977). سأحاول عوضًا عن ذلك التقاط خيوط قليلة وإبراز ما يبدو لي أنه يعطيها الأهمية.

إن غرامشي مُنظّر سياسي بقدر ما يعتبر هو نفسُه السياسةَ «نشاطًا مستقلًا» (دفاتر السجن، ص 134) ضمن السياق والحدود الموضوعة بواسطة التطور التاريخي، ولأنه على نحو خاص انطلق من فحص «الموضع الذي يشغله علم السياسة، أو ينبغي له أن يشغله، في تصور نسقي (متسق ومنطقي) للعالم» في الماركسية (ص 136). لكن ذلك عَنَى أكثر من كونه أدخل إلى الماركسية نوعًا من النقاشات وُجِد لدى بطله، ميكيافيللي؛ الرجل الذي لم يُذكَر غالبًا على الإطلاق في كتابات ماركس وإنجلز.

إن السياسة بالنسبة إليه هي لُبّ، ليس فقط إستراتيجية انتصار الاشتراكية، وإنما الاشتراكية نفسها. إنها بالنسبة إليه، كما يكشف هور ونويل سميث عن حق، «النشاط الإنساني المركزي؛ الوسيلة التي يُستحضَر بها الوعي الفردي للاتصال بالعالم الطبيعي والاجتماعي في صوره كافة» (دفاتر السجن، xxiii). باختصار، إنها لديه أوسع من المصطلح الشائع الاستخدام؛ أوسع حتى من «علم وفن السياسة» بالمعنى الضيق عند غرامشي نفسه الذي يُعرّفه بأنه: «بنية من القواعد العملية للبحث في الواقع الفعّال، ومن الملاحظات المفصَّلة المفيدة في بعث الاهتمام به، وفي استثارة بصائر سياسية أشدّ صرامة وأكثر حيوية» (ص 175-176).

(6) «الشيوع-أوروبية» هو تركيب لفظي من الشيوعيين الأوروبيين (انظر: الهامش رقم 4).

إنه مُتضمَّن جزئيًا في مفهوم الممارسة Praxis نفسه: إن فهم العالم وتغييره هما شيء واحد. والممارسة أو التاريخ الذي صنعه البشر بأنفسهم، وإنْ في ظروف تاريخية متطورة مُعطَاة، هو ما يقومون به، لا الصيغ الأيديولوجية التي يصير بها البشر واعين بتناقضات مجتمعاتهم؛ هو [أي التاريخ الذي صنعه البشر بأنفسهم]، إذا ما اقتبسنا ماركس، سيرة كفاحهم ضد تلك التناقضات: باختصار، إنه ما يمكن أن ندعوه الفعل السياسي The Political Action. لكنَّه أيضًا جزئيًا اعتراف بواقعة أن الفعل السياسي نفسه هو نشاط مستقل، حتى إن كان «يتأسس على الحقل 'العضوي' و'الدائم' للحياة الاقتصادية».

تأسيس الاشتراكية

ينطبق هذا على تأسيس الاشتراكية كما ينطبق على أي شيء آخر وربما أكثر. ربما في إمكان المرء القول إن ما يؤسِّس الاشتراكية، في نظر غرامشي، ليس التحوّل الاشتراكي بالمعنى الاقتصادي - أعني الاقتصاد المخطَّط والمملوك للمجتمع - على الرغم من أن ذلك هو بوضوح أساسها وإطارها، وإنما ما يؤسسها هو التحول الاشتراكي بالمعنى السياسي والاجتماعي؛ أعني ما قد أَطلَق عليه عملية تشكيل عادات الإنسان الجمعي التي ستجعل السلوك الاجتماعي تلقائيًا، وتنفي الحاجة إلى جهاز خارجي يفرض تلك القيم: أي على نحو تلقائي، لكنْ واعٍ أيضًا.

عندما يتحدث غرامشي عن دور عملية الإنتاج في الاشتراكية، فإنه لا يتحدث عنها ببساطة بصفتها وسيلة لخلق مجتمع الوفرة المادية، على الرغم من أننا قد نلاحظ فيما يمرّ بنا أنه لم يكن لديه شك في أولوية تعظيم الإنتاج (ص 242). ذلك أن مكانة الإنسان في عملية الإنتاج كانت في القلب من وعيه في ظل الرأسمالية؛ لأن خبرة العمال في مصنع كبير كانت المدرسة الطبيعية لهذا الوعي. فقد اتجه غرامشي إلى أن يرى - ربما في ضوء خبرته المتعلقة بتورين - في المصنع الحديث الكبير ليس بالأساس مكانًا للاغتراب، وإنما مدرسة للاشتراكية.

لكن المسألة كانت أن عملية الإنتاج في الاشتراكية لم يكن ممكنًا معالجتها ببساطة على أنها مشكلة اقتصادية وفنية منفصلة؛ فقد كان يجب أن تعالج فورًا، ومن وجهة نظره، مبدئيًا، باعتبارها مسألة تعليم سياسي وبنية سياسية. وحتى في المجتمع البرجوازي الذي كان متقدمًا في هذا الجانب، كان مفهوم العمل مركزيًا في التعليم؛ لأن «اكتشاف أن الأوامر الطبيعية والاجتماعية يتوسطها العمل، أي نشاط الإنسان النظري والعملي، هو ما يضع الأسس الأولى لحدس العالم خاليًا من السحر والتعالي. إنه يزوّدنا بأساس للتطور اللاحق لتصورنا التاريخي والجدلي للعالم الذي يرى عالمنا المعاصر مركبًا من الماضي، من كل أجيال الماضي التي تضع خططها في المستقبل. كان ذلك الأساس الحقيقي للتعليم الأساسي» (ص 5-34). وقد نلاحظ فيما يمر بنا سمة ثابتة لدى غرامشي: اتصال التطور الإنساني عبر الثورة، أي وحدة الماضي والحاضر والمستقبل.

مفهوم الهيمنة

تأتي المعالم الرئيسة للنظرية السياسية عند غرامشي بارزة في خطابه الشهير في أيلول/ سبتمبر 1931:

«إن دراستي للمثقفين هي مشروع هائل [...] إنني أمدّ مفهوم المثقفين مدًّا كبيرًا وراء المعنى الحالي

للكلمة. تقودني تلك الدراسة أيضًا إلى تحديدات معيّنة للدولة. فإن تلك عادة ما تفهم باعتبارها المجتمع السياسي (أعني ديكتاتورية جهاز قمعي لفرض امتثال جماهير الشعب إلى نمط الإنتاج والاقتصاد المهيمن في لحظة محددة) وليس كاتزانٍ بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني (أعني هيمنة جماعة سياسية على مجمل المجتمع الوطني متحققةً عبر ما يُدعى المؤسسات الخاصة كالكنيسة والاتحادات العمالية والمدارس [...] إلخ). إن المجتمع المدني تحديدًا هو الحقل الخاص لممارسة المثقفين».

الآن، لا يعدّ مفهوم الدولة باعتبارها اتزانًا بين مؤسسات القمع ومؤسسات الهيمنة (أو اتحاد كليهما إذا أردت) جديدًا، على الأقل بالنسبة إلى أولئك الذين ينظرون واقعيًا إلى العالم. يبدو واضحًا أن الطبقة الحاكمة لا تعتمد على القوة القسرية والسلطة فحسب، ولكن على القبول المنبثق من الهيمنة، ما دعاه غرامشي «القيادة الأخلاقية والفكرية»، الممارسة بواسطة الجماعة الحاكمة، و«التوجيه العام المفروض على الحياة الاجتماعية بواسطة الجماعة الأساسية المهيمنة».

غرامشي والحزب

تقع هنا أهمية الحزب - «الأمير الحديث»[7] (ص 129) لدى غرامشي؛ إذ إنه بعيدًا إلى حدٍّ ما عن الدلالة التاريخية لتكوين الحزب بصفة عامة في الحقبة البرجوازية - ولدى غرامشي أشياء لافتة لقولها عن ذلك - فهو يدرك - أعني من وجهة نظره - أن الطبقة العاملة تطور وعيها وتتجاوز مرحلة «المندمج - الاقتصادي» العفوي والاتحاد العمالي، عبر حركته وتنظيمه. ففي الواقع، كما نعلم، أينما كانت الاشتراكية منتصرة، فإنها أدّت إلى تحول الأحزاب إلى دول وتحققت عبره. وغرامشي هو تمامًا لينيني في رؤيته العامة لدور الحزب، ولكن ليس بالضرورة في رؤاه حول ما ينبغي أن يكون عليه تنظيم الحزب في وقت معيّن أو حول طبيعة حياة الحزب. مع ذلك، فإن نقاشه لطبيعة الأحزاب ووظائفها، في نظري، يتجاوز ما وراء رؤية لينين.

بالطبع، كما نعلم، فإن مشكلات عملية معتبرة تنبع من حقيقة أن الحزب والطبقة، وإن كانا متطابقَيْن تاريخيًا، ليسا الشيء نفسه، وربما يفترقان خاصة في المجتمعات الاشتراكية. كان غرامشي واعيًا تمامًا بكليهما، كما كان واعيًا بمخاطر البيروقراطية ... إلخ. كنت أتمنى أن يكون في إمكاني القول إنه قد طرح حلولًا كافية لتلك المشكلات، لكنني لست متأكدًا من أنه قد طرح شيئًا أكثر مما طرحه الجميع إلى حدّ بعيد. على الرغم من ذلك، فإن ملاحظات غرامشي حول المركزية البيروقراطية رغم كثافتها وصعوبتها (كما في ص 188-189) تستحق دراسة جادة.

عن المثقفين

ما هو جديد كذلك هو تأكيد غرامشي أن جهاز الحكم، بكلا وجهيه، وجه الهيمنة، وإلى حدّ ما وجه السلطة، يتكون بالأساس من «مثقفين». إنه لا يُعرِّفهم بوصفهم نخبة خاصة أو فئة، أو فئات اجتماعية خاصة، ولكن بوصفهم نوعًا من الاختصاص الوظيفي في المجتمع من أجل تلك الأغراض. بتعبير آخر،

(7) «الأمير الحديث» هو عنوان أحد **دفاتر السجن**، حيث رأى غرامشي أن ميكيافيللي كان قد أراد أن يدفع الأمير في فلورنسا إلى التحرك لتوحيد إيطاليا، وأن الحزب هو الأداة الحديثة التي يمكن أن تقوم بذلك، وتحديدًا الحزب الشيوعي، لذلك أطلق عليه «الأمير الحديث».

كل الناس لدى غرامشي هم مثقفون، لكنهم ليسوا كلهم يمارسون الوظيفة الاجتماعية للمثقفين. إن هذا مهمّ، فهو يبرز الدور المستقل للبنية الفوقية في العملية الاجتماعية، أو حتى الواقعة البسيطة التي مفادها أنّ سياسيًا من أصل عُمّالي ليس هو والعامل في صف واحد بالضرورة. وعلى الرغم من أنها غالبًا قد ساعدت في الوصول إلى فقرات تاريخية لافتة في عمل غرامشي، لا أستطيع عن نفسي رؤية أن تلك الملاحظة لها الأهمية نفسها في نظرية غرامشي السياسية كما رأى هو نفسه بجلاء. أعتقد تحديدًا أن تمييزه بين ما يُسمَّى المثقفين «التقليديين» والمثقفين «العضويين» الذين تُخرجهم طبقة جديدة من رحمها، هو على الأقل، في بعض البلدان، أقل أهمية مما يطرحه غرامشي. بالطبع قد يكون السبب في أنني أنا من لم يمسك تمامًا بفكرته الصعبة والمركّبة هنا، وينبغي لي أن أؤكد أن السؤال يحظى بأهمية كبرى بالنسبة إلى غرامشي نفسه، إذا ما اعتبرنا حجم المساحة التي أخلصها إليه.

نظرية إستراتيجية

من ناحية أخرى، ليس فكر غرامشي الإستراتيجي فحسب ممتلئًا ببصائر تاريخية لافتة إلى حدٍّ ما كما هي عادته، ولكنه ذو أهمية عملية كبرى أيضًا. أعتقد أن علينا الآن أن نفصل إلى حدٍّ ما بين ثلاثة أشياء في هذا المركب: تحليل غرامشي العام، وأفكاره حول الإستراتيجية الشيوعية في حقب تاريخية خاصة، وأخيرًا، أفكار الحزب الشيوعي الإيطالي الفعلية حول الإستراتيجية في مختلف الأوقات، وهي الأفكار التي استُلهمت من قراءة تولياتي لنظرية غرامشي، ومن قراءة خلفائه. لا أريد أن أدخل في النقطة الثالثة؛ لأن مثل تلك النقاشات لا تتعلق بأغراض مقالنا الحالي. ولا أريد أيضًا أن أناقش الثانية بكُلّيتها؛ لأن حكمنا على غرامشي لا يقوم على تقديره لمواقف معينة في العشرينيات والثلاثينيات.

من الممكن تمامًا أن نؤكد - ولنقل - أن كتاب ماركس الثامن عشر من بريميير هو عمل أساسي وعميق، حتى إن كانت رؤية ماركس الخاصة لنابليون الثالث بين عامَي 1852 و1870، وتقييمه للاستقرار السياسي لنظامه، غير واقعييْن. لا يعني ذلك، مع ذلك، أي نقد لأي من إستراتيجيتَي غرامشي أو تولياتي. كلاهما مبرّر. وبعيدًا عن تلك الموضوعات، أودّ أن أميز الأسس الثلاثة لنظرية غرامشي الإستراتيجية.

حرب المواقع

المسألة الأولى ليست أن غرامشي آثرَ إستراتيجية الحرب «المواقعية» أو الممتدة في الغرب كمقابل لما أطلق عليه «الهجوم المباشر» أو حرب الحركة، وإنما كيف حاجّ عن تلك الخيارات. لقد كان غرامشي مضطرًا إلى الاهتمام بإستراتيجية تُعنى بالغنيمة البعيدة، باعتبار أن ثورة أكتوبر أخرى في إيطاليا ومعظم الغرب لم تكن مأمولة منذ مطلع العشرينيات وما بعدها؛ ولم يكن ثَمَّة تطلّع واقعي إلى مثل ذلك. لكنه لم يُلزِم نفسه في الواقع من حيث المبدأ بأي مُخرَج معيّن لـ «حرب المواقع» War of Positions الطويلة التي توقّعها وأوصى بها. ربّما قادت مباشرة إلى تحوّل إلى الاشتراكية، أو إلى مرحلة أخرى من حرب الحركة والهجوم، أو إلى مرحلة إستراتيجية أخرى. إنَّ ما سوف يحدث ينبغي له أن يعتمد على التغيرات في كل ظرف محدد. ومع ذلك، فقد اعتنى فعلاً باحتمالية واحدة قليل من الماركسيين الآخرين هم من قد واجهوها بالوضوح نفسه؛ هي - تحديدًا - أن فشل الثورة في الغرب ربما قد يُنتِج إضعافًا أكبر وأكثر

خطورة على المدى البعيد للقوى التقدمية عبر وسائل ما أطلق عليه «الثورة السلبية». فمن ناحية، قد تستجيب الطبقة الحاكمة لمطالب معيّنة لتدارُك الثورة وتجنّبها؛ لكن من ناحية أخرى، قد تجد الحركة الثورية نفسها عمليًا (وإن لم يكن نظريًا بالضرورة) قابلة بأهميتها [تلك المطالب التي تمت تلبيتها] وقد تتأكّل ويتم استيعابها سياسيًا في النظام (ص 106 وما بعدها). باختصار، كان من الضروري لحرب المواقع أن تكون مفهومة نسقيًا على أنها إستراتاجية قتال لا باعتبارها شيئًا يفعله الثوار ببساطة عندما لا يكون هناك أفق لبناء المتاريس. لقد تعلّم غرامشي بالطبع من خبرة الديمقراطية الاشتراكية، قبل عام 1914، أن الماركسية لم تكن حتمًا تاريخيًا. لم يكن انتظار التاريخ كافيًا ليأتي بالعُمّال إلى السلطة تلقائيًا بطريقة ما.

الصراع من أجل الهيمنة

المسألة الثانية هي تأكيد غرامشي أن الكفاح لتحويل الطبقة العاملة إلى طبقة حاكمة كامنة، والصراع من أجل الهيمنة، يجب أن يتمّا قبل الوصول إلى السلطة، وأيضًا، أثناءها وبعدها. لكن (وهنا لا يمكن للمرء أن يتفق مع كُتّاب مثل بري أندرسون) هذا الصراع ليس بأسره أحد أوجه «حرب مواقع»، بل هو جانب مصيري في إستراتيجية الثوريين في كل الأحوال. وحيازة الهيمنة قدر الإمكان قبل انتقال السلطة هي بالطبيعة مهمّة، خاصة في البلدان التي يقع لبّ سلطة الطبقة الحاكمة فيها في تبعية الجماهير لا في القهر، وهذه هي الحال في أغلب البلدان الغربية، أيًا كان ما يقوله أقصى اليسار، وعلى الرغم من الحقيقة الأكيدة في أن القمع، في التحليل الأخير، متوافر للاستخدام. وكما قد نرى في - ولنقل - تشيلي والأوروجواي، يصير بعد نقطة معينة استخدام القمع للحفاظ على استمرار الحكم متناقضًا جذريًا مع ادعاء وجود قبول حقيقي وجلي، ويضطر الحُكّام إلى الاختيار بين بديلين: الهيمنة أو القوة، القفاز الحريري أو القبضة الحديدية. وعندما يختارون القوة، فإن النتائج لا تأتي عادة في مصلحة حركة الطبقة العاملة.

على الرغم من ذلك، وكما قد نرى حتى في البلدان التي شهدت إطاحة ثورية للحُكّام القدامى، كالبرتغال، فإن الثورات، في غياب قوة مهيمنة، يمكن أن تسير إلى لا شيء؛ إذ إنها تظل مجبَرة على نيل دعم كافٍ وقبول من التراصفات الطبقية التي لم تنفصل بعدُ عن الأنظمة القديمة. ليست إشكالية الهيمنة الأساسية، معتبَرَة من منظور إستراتيجي، وهي كيف يأتي الثوار إلى السلطة، وإن كان هذا السؤال مهمًا جدًا؛ ولكن المهم هو كيف يصيرون مقبولين، ليس فقط باعتبارهم الحكام القائمين سياسيًا ولا يمكن تجنبهم، ولكن باعتبارهم المرشدين والقادة. ثَمّة وجهان اثنان واضحان لذلك السؤال: كيف ينالون القبول؟ وهل الثوريون جاهزون لممارسة القيادة؟ هناك أيضًا الظرف السياسي المحدد، المحلي والدولي، الذي قد يجعل جهودهم أشدّ فاعلية أو أشدّ صعوبة. فربما لم يكن الشيوعيون البولنديون عام 1945 مقبولين بصفتهم قوة مهيمنة، على الرغم من أنهم كانوا جاهزين أن يكونوا كذلك؛ لكنهم أسسوا سلطتهم بفضل الوضع الدولي. ربّما كان يمكن أن يكون الديمقراطيون الاشتراكيون الألمان عام 1918 مقبولين قوةً مهيمنةً، لكنهم لم يريدوا أن يتصرفوا باعتبارهم كذلك. ربما كان للشيوعيين التشيكيين أن يكونوا مقبولين بصفتهم قوة مهيمنة عام 1945 وعام 1968، وكانوا جاهزين لأداء هذا الدور، لكنهم لم يتمكنوا من أن يقوموا به. الصراع من أجل الهيمنة قبل التحول (أيًا كانت طبيعته وسرعته) وأثناءه وبعده يظل مصيريًا.

علاقات الطبقة والحزب

المسألة الثالثة هي أن إستراتيجية غرامشي تقوم على حركة طبقة منظمة دائمة، بصفتها لبّها. بهذا المعنى، تعود فكرته عن الحزب إلى مفهوم ماركس الخاص، على الأقل في آخر حياته، للحزب بافتراضه طبقة منظمةً، على الرغم من أنه أعطى مزيدًا من الانتباه أكثر من ماركس وإنجلز، وحتى من لينين، ليس بالأساس إلى التنظيم الرسمي، ولكن بقدر ما إلى صور القيادة والبنية السياسية ولطبيعة ما أسماه العلاقة «العضوية» بين الطبقة والحزب.

آنذاك، أي في وقت ثورة أكتوبر، كانت أغلب الأحزاب الجماهيرية للطبقة العاملة ديمقراطية اشتراكية. وكان أغلب المنظّرين الثوريين، بما فيهم البلاشفة قبل عام 1917، ملزَمين بالتفكير فقط بمنطق الأحزاب باعتبارها أُطُرًا أو مجموعات الناشطين التي تُحرّك الغضب العفوي للجماهير بقدر استطاعتهم وعندما كانوا يتمكنون من القيام بذلك. إذًا، إن الحركات الجماهيرية كانت إما غير مسموح بوجودها، وإما إصلاحية عادة. لم يكن في إمكانهم بعدُ التفكير بمنطق حركات الطبقة العاملة الجماهيرية المتجذّرة والدائمة، وإن كانت الثورية في الوقت نفسه، مُؤدّين بذلك دورًا رئيسًا في المشهد السياسي في بلدانهم.

كانت حركة تورين التي شكّل غرامشي فيها أفكاره، استثناءً نادرًا نسبيًا. وعلى الرغم من أن أحد الإنجازات الرئيسة للأممية الشيوعية هو خلق بعض الأحزاب الجماهيرية الشيوعية - ثمّة علامات على سبيل المثال إبان تشظي ما أُطلِق عليه «الحقبة الثالثة»[8] - فإن قيادة الشيوعية الدولية (بخلاف الشيوعيين في بعض البلدان ذات الحركات العُمّالية الجماهيرية) لم تكن مشكلات الحركات العمالية الجماهيرية التي قد نشأت على الطريقة القديمة مألوفة بالنسبة إليها.

هنا يكون تأكيد غرامشي للعلاقة «العضوية» بين الثوار والحركات الجماهيرية مهمًا. فقد جعلت الخبرة التاريخية الإيطالية من الأقليات الثورية شيئًا مألوفًا له، وهي الأقليات التي لم يكن لديها توجه نحو تلك العلاقة «العضوية»، بل كانت مجموعات من «المتطوعين» تُحرّك بقدر استطاعتها عندما يكون في إمكانها القيام بذلك، «لا أحزابًا جماهيرية حقيقية إطلاقًا [...] بل معادلاً سياسيًا لفِرَق الغجر والبدو» (ص 202-205). إن فرصة عظيمة للسياسة اليسارية، حتى اليوم، وربما خصوصًا اليوم، تقوم بهذه الطريقة، لأسباب مشابهة، ليس على الطبقة العاملة الحقيقية وتنظيمها الجماهيري، وإنما على طبقة عاملة قومية، أو نوع من الرؤية الخارجية للطبقة العاملة، أو أي جماعة أخرى قابلة للتعبئة. إن أصالة غرامشي هي أنه كان ثوريًا لم يستسلم قط لذلك الإغراء. إنّ الطبقة العاملة المنظمة كما هي، لا كما ينبغي لها أن تكون في النظرية، كانت أساس تحليله وإستراتيجيته.

(8) الحقبة الثالثة هي نظرية تبنّتها الأممية الثالثة (الكومنترن)، حيث رأت أن الرأسمالية بعد الحرب العالمية الأولى تمرّ بثلاث مراحل: الأولى هي حقبة المدّ الثوري وهزيمة الطبقة العاملة مباشرة بعد الحرب، ثمّ حقبة التماسك الرأسمالي خلال العشرينيات، وأخيرًا الحقبة الثالثة بداية من عام 1928، حيث تشهد انهيارًا اقتصاديًا واحدًا ومزيدًا من تجذّر الحركة العمالية. وقد امتازت تلك المرحلة بالانقسامات داخل الحركة العمالية؛ ما سمح بصعود الحركات اليمينية المتطرفة على حساب الحركات اليسارية.

الاتصال والثورة

كما أكدت بالفعل مرارًا، لم يكن فكر غرامشي السياسي إستراتيجيًا أو أداتيًا أو عمليًا فحسب. لم يكن هدفه انتصارًا بسيطًا يبدأ بعده نظام ونمط تحليل مختلف. إن من الملاحظ جدًّا أن غرامشي يتّخذ مرارًا من مشكلة أو حادثة تاريخية ما نقطة انطلاق له ثم يعمِّمها، ليس فقط فيما يخصّ سياسة الطبقة الحاكمة أو مواقف مشابهة أخرى، ولكن فيما يخصّ السياسة عامة أيضًا. ذلك أنه واعٍ تمامًا بأن هناك شيئًا ما مشتركًا في العلاقات السياسية بين الناس عمومًا، أو على الأقل، بين نطاق تاريخيٍّ واسع جدًّا من المجتمعات؛ من ذلك على سبيل المثال الاختلاف بين القادة والمقُودين الذي يروق له أن يستدعيه (ص 144).

لم ينسَ غرامشي قطّ أن المجتمعات هي أكثر من بُنى للسيطرة الاقتصادية والسلطة السياسية، وأن لها قوامها الخاص حتى عندما تكون ممزَّقة بالصراعات الطبقية (وهي مسألة اكتشفها إنجلز منذ وقت بعيد)، وأن التحرر من الاستغلال يمدُّنا بإمكانية تكوينها بصفتها جماعات حقيقية لناس أحرار. لم ينسَ قط أنّ تحمّل مسؤولية مجتمع ما، سواء كان قائمًا أو منتظرًا، هو شيء أكثر من العناية بالمصالح الآنية لطبقة أو قطاع أو حتى للدولة؛ وأنها [أي المجتمعات] تفترض على سبيل المثال الاتصال «مع الماضي، ومع التقليد، ومع المستقبل» (ص 146)؛ لذلك يُصرّ غرامشي على أن الثورة ليست ببساطة مصادرة مَن صادروا ملكية الآخرين، بقدر ما هي أيضًا، في إيطاليا، خلق شعب، وإدراك وجود أمّة؛ أي نفي الماضي وإنجازه في آنٍ واحد. تطرح كتابات غرامشي بالفعل المشكلة المهمة جدًّا، والتي نادرًا ما تمَّ نقاشها فما هو بالضبط من الماضي ما يتمّ تثويره في الثورة؟ ما الذي ينبغي الحفاظ عليه؟ ولماذا؟ وكيف؟ أي مشكلة الجدل بين الاستمرارية والثورة.

لكن بالنسبة إلى غرامشي، فإن ذلك بالطبع ليس مهمًا في نفسه، وإنما بصفته وسيلة للحشد الشعبي والتحول الذاتي كليهما، وللتغيير الأخلاقي والفكري، وللتطور الجماعي الذاتي بوصفه جزءًا من العملية التي يُغيِّر الشعب نفسه عبر صراعاتها، ويضع نفسه تحت قيادة طبقة مهيمنة جديدة وحركتها (ص 133، الفقرة 2). وعلى الرغم من أن غرامشي يشارك الارتياب الماركسي المعتاد في التأملات حول المستقبل الاشتراكي، فإنه خلافًا لهم، يسعى بالفعل نحو دليل له في طبيعة الحركة نفسها. وإذا كان غرامشي يحلل طبيعتها وبنيتها وتطورها بصفتها حركة سياسية، وحزبًا، بكثير من التفصيل والتمحيص، وإذا كان يتوخّى على سبيل المثال، انبثاق حركة منظمة ودائمة، في مقابل «انفجار» سريع، وصولاً إلى شعيرتها الأدق وعناصرها الجزيئية (كما أسماها)؛ فلأنه ينظر إلى مجتمع المستقبل باعتباره قائمًا على ما أسماه «تشكيل إرادة جماعية» عبر مثل تلك الحركة، ولأن عبر هذه الطريقة فحسب يمكن للطبقة التابعة إلى الآن أن تحوِّل نفسها إلى طبقة مهيمنة منتظرَة - إذا شئت - أن تصير شرارة لبناء الاشتراكية. بهذه الطريقة فقط، يمكنها عبر حزبها أن تصير بالفعل «الأمير الحديث»؛ المحرك السياسي للتغيير. وفي بنائها لنفسها، فإنها، بمعنى ما، ستؤسس بالفعل بعض القواعد التي سيُبنى عليها المجتمع الجديد، وبعض المعالم التي سوف تظهر فيها وعبرها.

الأهمية الحاسمة للسياسة

دعوني أطرح سؤالاً في الختام: لماذا اخترت في هذا المقال التركيز على غرامشي منظّرًا سياسيًا؟ لم يكن الأمر ببساطة أنه منظّر مثير ومهمّ على نحو غير اعتيادي. وتحديدًا ليس لأن لديه وصفة للكيفية التي

ينبغي للأحزاب والدول أن تُنظِّم وفقها. إنه مثل ميكيافيللي، منظّر للكيفية التي ينبغي بها للمجتمعات أن تتأسس وتتحول، لا منظّر للتفاصيل الدستورية، إضافةً إلى التفاهات التي تشغل مراسلي اللوبيات[9]؛ ذلك أنه، من بين المنظّرين الماركسيين، هو الوحيد الذي قدّر بوضوح أكبر أهمية السياسة بصفتها بُعدًا خاصًا للمجتمع، ولأنه أدرك أن السياسة تتضمن ما هو أكثر من السلطة. إنّ ذلك ذو أهمية عملية عظيمة، على الأقل للاشتراكيين.

أولى المجتمع البرجوازي دائمًا، على الأقل في البلدان المتطورة، الإطارَ والآليات السياسية اهتمامًا كبيرًا، لأسباب تاريخية ليس هنا محلّ تناولها؛ ذلك أن الترتيبات السياسية قد صارت وسيلة قوية لترسيخ الهيمنة البرجوازية، فشعارات من قبيل الدفاع عن الجمهورية، والدفاع عن الديمقراطية، والدفاع عن الحقوق والحريات المدنية، تربط الحكام والمحكومين معًا في سبيل منفعة الحكام بالأساس؛ لكن ذلك لا يعني أنها لا تمس المحكومين. إنها لذلك أكثر كثيرًا من تجميل وجه القمع، أو حتى خداع بسيط.

لقد ركّزت المجتمعات الاشتراكية، أيضًا لأسباب تاريخية مفهومة، على مهمات أخرى - على نحو ملحوظ ما تعلق منها بتخطيط الاقتصاد - ولم تُولِ (مع استثناء السؤال الحاسم حول السلطة، وربما في البلدان متعددة القوميات، استثناء السؤال حول العلاقات بين الأمم المكوِّنة للبلد) المؤسسات والعمليات السياسية والقانونية الفعلية سوى قليل من الاهتمام. لقد تُرِكت تلك لتعمل بصفة غير رسمية، وأحيانًا إلى حدّ مخالفة الأعراف المقبولة وأجهزة الحزب (مثلًا الدعوة المنتظمة للمؤتمرات) والتي غالبًا ما تتم في نوع من الغموض.

في حالات متطرفة، كالصين في السنوات الأخيرة، تبدو القرارات السياسية الكبيرة التي تؤثّر في مستقبل البلد كأنها تنبثق فجأة من صراعات مجموعة صغيرة من الحكام في القمة، وتبدو طبيعتها الأساسية غير واضحة؛ ذلك أنها لم تُناقَش قطّ بصورة عامة. في مثل تلك الحالات، هناك على نحو واضح شيء خاطئ. كيف يمكننا إذًا، بمعزل - إلى حدّ ما - عن العيوب الأخرى لإهمال السياسة، خلق مجتمع اشتراكي (لا اقتصادًا مُدارًا ومملوكًا اجتماعيًا) عندما تكون جماهير الشعب مستبعدة من العملية السياسية، وربما تكون متروكة حتى تغرق في اللاتسييس واللامبالاة نحو الشؤون العامة؟ لقد غدا واضحًا أن إهمال ترتيباتهم السياسية من جانب معظم المجتمعات الاشتراكية يؤدي إلى ضعف خطير يجب أن يعالَج. وربما يعتمد مستقبل الاشتراكية، سواء في البلدان التي ليست بعدُ اشتراكية أو في تلك الاشتراكية بالفعل، على دفع مزيد من الاهتمام إليها أكثر فأكثر [أي إلى الترتيبات السياسية].

في تأكيد غرامشي الأهمية المصيرية للسياسة، يوجه انتباهه نحو الجانب الحاسم في تأسيس الاشتراكية كما في انتصارها. إنه فكرة ينبغي لنا أن نتوقف عندها، ومفكر ماركسي أساسي جعل من السياسة لُبّ تحليله، ولهذا - تحديدًا - يستحق اليوم القراءة والإبراز والهضم على نحو عميق.

(9) «مراسلو اللوبيات» هو تعبير إنكليزي يشير إلى المراسلين الذين يقيمون وقتًا طويلًا في البرلمان بهدف النقل السريع للأخبار السياسية.

منير الطيباوي | Mounir Tibaoui*

مراجعة كتاب
المشكلان الأساسيان في نظرية المعرفة
لكارل بوبر

Book Review
The Two Fundamental Problems of the Theory of Knowledge
by Karl Popper

عنوان الكتاب في لغته:

The Two Fundamental Problems of the Theory of Knowledge.

المؤلف:	كارل بوبر.
ترجمة:	نجيب الحصادي.
الناشر:	جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت.
سنة النشر:	2018.
عدد الصفحات:	606 صفحات.

* أستاذ المنطق وفلسفة اللغة وفلسفة العلوم بجامعة تونس-المنار وجامعة تونس.

Professor of Logic, Philosophy of Language and Philosophy of Science, University of Tunis-Manar and University of Tunis.

صدرت عن دار جداول في بيروت (2018) ترجمة لمؤلَّف كارل بوبر *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie* (1979)، وهي ترجمة نهض لها نجيب الحصادي كما نهض لترجمة مؤلفات كثيرة أخرى في فلسفة العلم. ويتبوأ هذا الكتاب مكانة بالغة الأهمية في فلسفة العلم عند بوبر؛ وذلك لاعتبارين أساسيين: أولهما أن هذا المؤلَّف، الذي هو عبارة عن مسوّدات دوّنها بوبر خلال الفترة 1930-1933، يهيئ للكتاب العمدة *Logik der Forschung* (1934) الذي بلور فيه بوبر، على نحو نسقي، فلسفته في العلم، وثانيهما أن لهذا المؤلَّف قيمة بيداغوجية كبرى؛ بالنظر إلى التفاصيل الكثيرة التي يشتمل عليها بخصوص الجانبين التأسيسي والسجالي من فلسفة العلم البوبرية. وليس الغرض من هذه القراءة لمؤلَّف بوبر رصد مواطن التواشج والتخارج بينه وبين الكتاب العمدة لعام 1934، رغم اعتقادنا أن رصد هذه المواطن قد يُشكّل دربًا مهمًا لعرض ما تضمنه من أطاريح وما يستدعيه ذلك، من الناحية السجالية، من دحض لأطاريح إبستيمولوجية وفلسفية أخرى؛ لعل أهمها تلك التي يدافع عنها أنصار النزعة الاستقرائية Inductivism وشيعة المواضعتية Conventionalism.

ينبغي لنا أن نلاحظ بادئ الأمر أن **المشكلان الأساسيان في نظرية المعرفة** هو كتاب في ما صار يُعرف منذ كارناب بمنطق العلم، ما يعني، سلبيًا، أنه لا يتعلق بتطور المعرفة العلمية بالمعنى الدارويني الذي تضمَّنه كتاب **المعرفة الموضوعية** *Objective Knowledge* (1972) لاحقًا، ولا هو يخص البعد الدياكروني التاريخي للمعرفة بالمعنى الذي نجده في فلسفة العلم التي يمارسها توماس كون وأشياعه. والمشكلتان الأساسيتان اللتان تشغلان بوبر هما مشكلة الاستقراء ومشكلة رسم الحدود Demarcation. يُردُّ السؤال الأول إلى السؤال المتعلق بالتثبت من صلاحية Validity المنطوقات Statements الكلية التي تختص بها العلوم الخبرية Empirical. أما المشكلة الثانية وإليها تُردّ المشكلة الأولى، فتتمثل في ضبط معيار دقيق وكوني يُمكّن من التمييز، على نحو واضح، بين المنطوقات العلمية، أي منطوقات العلوم الخبرية، والمنطوقات الميتافيزيقية. ويفترض هذان السؤالان تمييزًا مبدئيًا جوهريًا أقامه كانط في مجمل فلسفته النقدية بين سؤال الواقع Quid facti وسؤال الوجوب Quid juris. فهذان السؤالان الأساسيان في نظرية المعرفة إنما هما سؤالان في التسويغ Justification أو الصلاحية؛ أي في المشروعية Legitimity، وليسا سؤالين ذوَي طابع نفسي أو تاريخي - تكويني، بمعنى أنهما لا يتعلقان بنشأة المعارف، وبذلك فإن بوبر يواصل تقليد النزعة المناهضة للنفسانية Antipsychologism التي هي موضوعة ثابتة في الفلسفة التحليلية في ثلاثينيات القرن المنقضي منذ غوتلوب فريجه وجورج مور، مرورًا ببرتراند رسل، ووصولاً إلى لودفيغ فتغنشتاين.

وفي هذا السياق، أُعبّر عن اختلافي مع نجيب الحصادي في ترجمة مصطلح «Demarcation» الذي ترجمه بـ «تأريف»؛ ذلك أنني أُفضل ترجمته بـ «رسم الحدود»، على الرغم من استجابة ترجمة الحصادي إلى أمرين محمودين؛ أحدهما الاقتصاد في اللفظ، وثانيهما تأصيل المصطلح في اللغة العربية. ويعود قرار الترجمة الذي اتخذتُه إلى الروح الكانطية البحتة لمصطلح «Demarcation» التي تتجلى بوضوح فيما يلي:

• يتحدث بوبر نفسه عن مشكلة رسم الحدود بوصفه عين «سؤال كانط حول حدود المعرفة العلمية»[1].

• هذا السؤال ترنسندنتالي Transcendental بالمعنى الكانطي؛ على جهة أنه سؤال النقد، ويتعلق بتسويغ المنطوقات. ويُؤكّد بوبر أنه «في العمل الراهن أيضًا، تمّ استخدام مثل هذا المنهج الترنسندنتالي مرارًا، دون ذكر اسمه»[2].

• إنّ المنهج الترنسندنتالي هو الذي يفرض نقد كلّ أشكال النفسانية Psychologism في تصور المعرفة على وجه العموم وتصور أساسها على وجه الخصوص. وهذه النفسانية تتجلى على نحو خاص في تصور الخبريين المنطقيين من أمثال رودولف كارناب Rudolf Carnap وأوتو نويراث Otto Neurath للمنطوقات البروتوكولية Protocol statements. فهذه المنطوقات التي هي في نظر أصحابها جملٌ بسيطة تعبّر عن معطيات التجربة وتشكّل أساس العلوم الخبرية، لا تعدو أن تكون، من منظور بوبر، ترجمة منطوقات متعلّقة بالإدراك - ومن ثمّ فهي نفسية - إلى تقارير متعلقة بالإدراك قام بها أشخاص فيزيولوجيون؛ وهكذا فإنها «إعادة بناء فيزيقانية Physicalist للمذهب النفساني Psychologistic الخاص بالقاعدة الإدراكية للعلوم الخبرية»[3]. وعلى هذا النحو يؤسس الخبريون المنطقيون لحلقة فيينا العلم على قاعدة أنانوية Solipsistic، ما يعني أن هذه القاعدة تُعوزها، في نظر بوبر، الموضوعية أو هي لا تخضع لرقابة بيذاتية. إنّ أشكال الوضعية ونموذجها الخبرية المنطقية، تحشُر، في ما يسمّيه بوبر «سياقات التسويغ» Contexts of Justification، عناصر نفسية ينبغي أن تقوم عليها المنطوقات الإدراكية. ويجترح بوبر منهجًا يسمّيه «منهج كانط - فريز» Kant-Fries Method، ويعتبره كفيلًا بتجاوز أشكال النفسانية من خلال إرساء تمييز منهجي مبدئي بين القضايا التي تعود إلى عملية استنباط منطقية صرف والمنطوقات الأساسية Basic Statments التي تعبّر عن معطيات التجربة؛ وبذلك فإنّ نظرية المعرفة التي يروم بوبر إرساءها تربط بين النزعة الاستنباطية والنزعة الاستقرائية. بخصوص الأولى، يتحدّث بوبر عن «نزعة استنباطية متسقة» Consistent Deductivism[4] مفادها أنّ الاستقراء هو ضرب من الخرافة، وأنّ التعميم خطأ، وأنّ «الاستدلالات المشروعة الوحيدة التي تسير في اتجاه استقرائي هي استدلالات مودس تولنز Modus Tollens الاستنباطية»[5]. وتنتصب هذه النزعة الاستنباطية على طرفي نقيض من العقلانية الكلاسيكية لديكارت واسبينوزا التي تقوم على استنباط ذي نسيج هندسي (إقليدي) صرف. أما الخبرية التي تتضمّنها نظرية المعرفة البوبرية، فتعني أنّ التجربة، من دون سواها، هي الكفيلة بالحسم في شأن صدق أي منطوق يتعلّق بالواقع أو كذبه. إنّنا ها هنا إزاء ما يسمّيه بوبر «تصور استنباطي - خبري»[6]. ويفرض هذا المذهب أن تكون القوانين العلمية، التي هي عبارة عن منطوقات كلية، قابلة للتكذيب

(1) كارل بوبر، **المشكلان الأساسيان في نظرية المعرفة**، ترجمة نجيب الحصّادي (بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2018)، ص 56، 539. هذا التوصيف لمشكلة رسم الحدود يتردد في جميع مؤلفات بوبر اللاحقة.

(2) المرجع نفسه، ص 115.

(3) المرجع نفسه، ص 542 [الترجمة معدَّلة].

(4) المرجع نفسه، ص 537. يسم بوبر موقفه، أيضًا، بأنه «نزعة استنباطية راديكالية»، المرجع نفسه، ص 60.

(5) المرجع نفسه، ص 537.

(6) المرجع نفسه، ص 61 [الترجمة معدَّلة].

Falsification، لا للتحقّق Verification، كما يرى لودفيغ فتغنشتاين والخبريون المنطقيون لحلقة فيينا. فمبدأ التحقّق الذي ورثوه عن فتغنشتاين مثّل موضوع نقد لاذع من جانب بوبر في مجمل مؤلّفاته حتى في صيغته التي ما انفكّ كارناب يطوّرها في السنوات الّتي تلت نشر كتابه العمدة *Der logische Aufbau der Welt* (1928). إنّ إمكانية التكذيب **Falsifiability** هي عين معيار رسم الحدود بين ما هو علمي وما هو غير علمي. وتُعدّ فرضية (أو نظرية) قابلية التكذيب أو الدحض، على نحو خبري، إذا توافرت مجموعة من المنطوقات الخاصة بالملاحظة أو المنطوقات الاختبارية Test statements يدحض صدقها تلك الفرضية أو النظرية أو يُثبت كذبها. وبهذا المعنى يكون مبدأ قابلية التكذيب في علاقة تناظر Asymmetry مع مبدأ قابلية التحقق Verifiability؛ من حيث إن المنطوقات الاختبارية تصلح لتكذيب النظريات الكلية، لا لتسويغها[7]. ويؤدّي الجمع بين النزعة الاستنباطية والخبرية إلى اعتبار المنطوقات الكلية، أي القوانين الطبيعية فرضيات وقتية أو، بحسب عبارات فيلسوف كانطي آخر هو هانس فيهنغار Hans Vaihinger، وهي عبارات يتبنّاها بوبر، «**تخييلات حقيقية**»[8] Genuine Fictions؛ على جهة أنها ستُعدُّ صادقة ما لم يتم تكذيبها.

في نهاية هذه القراءة النقدية لكتاب **المشكلان الأساسيان**، أصوغ في اقتضاب شديد يفرضه ضيق المجال، احترازين يدوران على فهمه لمشكلة رسم الحدود عند كانط من ناحية، وعلى نقده الثابت لما يعتبره نزعة استقرائية عند الخبريين المنطقيين لأفراد حلقة فيينا من ناحية أخرى؛ ما يعني أن هذا النقد الموجه إلى بوبر سوف يكون داخليًا، إذ هو لا يتناول نقدًا تفرضه ممارسة أخرى لفلسفة العلم على غرار تلك التي نجدها عند توماس كون وفلاسفة العلم الكونيين Khunians، ومفادها أن بوبر إنما يهتم، شأنه شأن الخبريين المنطقيين، بالجوانب السانكرونية في نشأة النظريات العلمية مُغفلًا دور السياقات التاريخية والثقافية والمؤسساتية في نشأة البرادايمات العلمية وتطورها.

يمكن رد هذين الاحترازين إلى ما يلي:

• يعتبر بوبر أن مشكلة رسم الحدود بين ما هو علمي وما هو غير علمي هي مشكلة كانط[9] بحسب العبارات التي يستعملها في **منطق الكشف العلمي** (1934) في مقابل مشكلة الاستقراء التي هي، في نظره، مشكلة هيوم. لن نتناول ها هنا سوء فهم بوبر لمفهوم مركزي عند كانط هو مفهوم «الترنسندنتالي» **Transcendantal** الذي يميز نمط مقاربته للمشكلة الأساسية التي تشغله في **نقد العقل المحض** (1781)، بل سنكتفي بالإشارة إلى أن هذه المشكلة التي تشغل كانط في مؤلّفه ليست التمييز بين العلم والميتافيزيقا، وإنما البحث في شروط إمكان وضع الميتافيزيقا على الدرب الملكي للعلم من خلال طرح «المشكلة الأساسية للعقل المحض»[10]: كيف تكون أحكام تأليفية قبلية ممكنة، والميتافيزيقا التي يريد لها كانط أن تكون علمًا لا تتوفر على هذه الأحكام؛

(7) انظر النقد الذي يوجهه بوبر إلى معيار المعنى عند فتغنشتاين والوضعية المنطقية: المرجع نفسه، ص 365-412.

(8) المرجع نفسه، ص 327 [الترجمة معدَّلة، والتشديد من عند بوبر].

(9) Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London and New York: Routledge, 2002), p. 11.

(10) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Paul Guyer & Allen W. Wood (eds./trans.), (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 146.

ومن ثمَّ فهي لا تتوفر على صفة العلمية التي تُعدّ الرياضيات والفيزياء نموذجًا لها؟

• ولكن تجدر الإشارة إلى أن القابلية للخطأ أو القابلية للتخطيء Fabillism التي تقر أن كل النظريات، بما فيها النظريات العلمية، لا تعدو أن تكون مجرد فرضيات وتخمينات Conjectures، ولا تُعدّ يقينية لانعدام كل شكل تسويغ لها قبليًا كان أو استقرائيًا، إنما هي موقف يُشكّل تطورًا حقيقيًا في تصور المعرفة مقارنةً بأشكال التأسيسانية Foundationalism الكلاسيكية، سواء كانت ذات نسيج عقلاني أو ذات توجه خبري. فلا العقل عند ديكارت وليبنتز، ولا الانطباعات عند هيوم، ولا المنطوقات البروتوكولية عند الخبريين المنطقيين، بوسعها أن توفر أساسًا ثابتًا ويقينيًا للنظريات العلمية. ولا تنفك خطئية بوبر عن عقلانيته النقدية Critical rationalism. فكل النظريات العلمية بوصفها تخمينات تصدر بدورها عن مشكلات بالمعنى العلمي إنما تخضع إلى نقد دائم؛ أي وفق تكذيبية بوبر، إلى اختبارات خبرية نسقية صارمة، الغرضُ منها تخليص النظريات من الخطأ؛ ومن ثم فهي تقود إلى جملة من النظريات وقع تعزيزها Corroborated.

• يُشيّد بوبر نزعته الاستنباطية - الخبرية ومعيار رسم الحدود لديه، أعني إمكانية التكذيب، من الناحية السجالية، على أنقاض تصور الخبريين المنطقيين لمعيار التحقق. لن نتوقف ها هنا عند الصعوبات المنهجية التي يواجهها معيار رسم الحدود ذاته، وهي صعوبات لم يُثرها فلاسفة علم يعلنون معارضتهم، على نحو صريح، لتكذيبية بوبر؛ من أمثال وسلاي سالمون W. C. Salmon، وهربرت فيغل H. Feigl، وبول فايرآبند P. Feyerabend، وألفرد آير A. J. Ayer، وهيلاري بوتنام H. Putnam، فحسب؛ إذ أثارها كذلك فلاسفة علم يتصورون للميثودولوجيا البوبرية، مثل إمري لاكاتوس I. Lakatos، بل سنكتفي بالإشارة إلى أننا لا نرصد انزياحًا في الإشكالية عند بوبر بالنسبة إلى ما يعتبره نزعة استقرائية عند الخبريين المنطقيين، ولا انزياحًا في ضرب معالجة الإشكالية والموقف الإبستيمولوجي العام منها. ففي مستوى الإشكالية، يشترك بوبر مع الخبريين المنطقيين في البحث عن اجتراح منهج يجعل تسويغ المنطوقات الكلية، استنادًا إلى المنطوقات الفردية التي هي المنطوقات البروتوكولية عند الخبريين المنطقيين والمنطوقات الأساسية عند بوبر، أمرًا ممكنًا. أما بخصوص الموقف الإبستيمولوجي العام، فهو موقف خبري كما يشدد على ذلك بوبر نفسه. فعلى الرغم من أن التجربة تضطلع في النزعة التكذيبية البوبرية بدور سالب، لا بدور موجب، كما هو الشأن في مذهب الخبريين المنطقيين؛ على جهة أنها تصلح لتكذيب الفرضيات، فإنها تظل حاسمة في عملية تسويغ الفرضيات العلمية والقوانين الطبيعية.

حري بنا أن نلاحظ، في هذا السياق، أن أطروحة التجربة الحاسمة Experimentum crucis يرفضها رفضًا كاملاً أحد الخبريين المنطقيين وأكثرهم طرافة، أوتو نويراث، وهو ما يفسر نقده، بوصفه أحد ورثة النزعة المواضعتية الفرنسية عند بيار دوهام خاصة، معيارَ التحقق عند أفراد حلقة فيينا ومعيارَ التكذيب عند بوبر على حد سواء. ففي مقاله «Pseudorationalismus der Falsifikation» (1935)، يدافع نويراث عن أطروحة أساسية مفادها أن معيار التحقق عند الخبريين المنطقيين ومعيار التكذيب عند بوبر

إنما يُعبّران، على اختلافهما، عن «روح فكر لابلاس»[11] Laplace's spirit الذي تحدوه رغبة لا تكلّ في البحث عن الدقة، وهذا البحث مطلب يوتوبي Utopist، وهو يصدر عما يسميه بوبر «عقلانية زائفة» Pseudo-rationalism تكافئ، في نظره، الوثوقية[12]. ليست التجربة أو منطوقات الملاحظة حاسمة في التثبت من صدق منطوق علمي ما أو نظرية علمية مخصوصة، وإنما يعود ذلك إلى قرارات تتخذها جماعة علمية في فترة محددة من تاريخ تخصص علمي معين. يدافع نويراث عما صار يُعرف في فلسفة العلوم بأطروحة دوهام - كواين أو الكلانية Holism التي تقضي بارتباط صدق المنطوقات العلمية بالسياق الذي ينبغي أن يُفهم، عند نويراث، بالمعنيين السانكروني (أو السكوني) والدياكروني (أو التاريخي). فصدق المنطوق العلمي هو، من ناحية أولى، مسألة اتساق مع المنطوقات والنظريات العلمية الأخرى وهو، من ناحية ثانية، مسألة اتساق مع السياقات التاريخية والاجتماعية والثقافية لإنتاج المعرفة. ويُعبّر مفهوم «جمهورية العلماء» Republic of Scholars عند نويراث الذي يُبشّر، على نحو خاص، بمفهوم «الجماعة العلمية» Scientific Community الشهير عند توماس كون عن انخراط النظريات العلمية واللغة التي تعبر عنها في التاريخ. يعني ذلك أن نويراث ينتصر لتصور اتساقي Coherentist للحقيقة ويناهض كل تصور للحقيقة كمطابقة Correspondence بين المنطوقات والوقائع، وهو تصور يشترك فيه بوبر مع الخبريين المنطقيين لثلاثينيات القرن المنقضي.

إن ثراء نص بوبر، **المشكلان الأساسيان في نظرية المعرفة**، من الناحيتين التأسيسية والسجالية، وكذلك من حيث النقاشات الإبستيمولوجية التي أثارها لاحقًا، المتعلقة خاصة بطبيعة المعقولية العلمية، تجعل من هذا الكتاب نصًا جديرًا بالدراسة في حد ذاته، ينفي عنه إمكانية اعتباره مجرد مسوّدة تمهيدية لمؤلَّف بوبر الأشهر ذي الأهمية الكبيرة، من دون ريب، أعني **منطق الكشف العلمي**.

(11) Otto Neurath, «Pseudorationalism of Falsification» in: O. Neurath, *Philosophical Papers 1913-1946*, R.S. Cohen & M. Neurath (eds.), (Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1983), p. 121.

(12) لمزيد من التفاصيل بخصوص أطروحة نويراث هذه، انظر: Ibid., p.121-131.

المراجع

References

العربية

بوبر، كارل. **المشكلان الأساسيان في نظرية المعرفة**. ترجمة نجيب الحصادي. بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2018.

الأجنبية

Neurath, Otto. *Philosophical Papers 1913-1946*. R.S. Cohen & M. Neurath. (eds.). Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1983.

Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery.* London and New York: Routledge, 2002.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, Paul Guyer & Allen W. Wood (eds./trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

مراجعة: الزواوي بغورة | Reviewed by Zwawu Beghoura*

مراجعة كتاب
خطاب الكرامة وحقوق الإنسان
لرجا بهلول**

Book Review:
The Discourse of Dignity and Human Rights
By Raja Bahlul

عنوان الكتاب:	خطاب الكرامة وحقوق الإنسان.
المؤلف:	رجا بهلول.
الناشر:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/ بيروت.
سنة النشر:	2016.
عدد الصفحات:	160 صفحة.

* أستاذ الفلسفة المعاصرة بقسم الفلسفة، جامعة الكويت.
Professor of Contemporary Philosophy, Department of Philosophy, Kuwait University.

** أستاذ الفلسفة في معهد الدوحة للدراسات العليا، ورئيس تحرير دورية "تبين" للدراسات الفكرية والثقافية.
Professor of Philosophy at the Doha Institute for Graduate Studies and Editor of Tabayyun: Journal for *Cultural Studies and Critical Theory*.

لا نملك في فكرنا العربي المعاصر تنظيرًا فلسفيًا لمسألة حقوق الإنسان، بقدر ما نملك محاولات لتسويغها وإخضاعها لميراثنا، وتقاليدنا، وتطلعاتنا، ولِما أصبح يعرف بهُويتنا. ومن هذا الباب، يُعد كتاب رجا بهلول **خطاب الكرامة وحقوق الإنسان** إسهامًا تأسيسيًا لهذا الموضوع الحيوي في ثقافتنا العربية المعاصرة.

يتألف الكتاب من سبعة فصول أو عناصر، وتوطئة، ومقدمة أولية ذات دلالة رمزية عنوانها: «في مقام المقدمة: الكرامة وبائع الخضروات المتجول»[1]. ولقد عرض المؤلف موضوعه بلغة واضحة ودقيقة معززة بكثير من الأمثلة، وبأسلوب جدلي، ناقش من خلاله أهم الآراء المشكِّلة للموضوع، سواء تلك التي أراد تفنيدها أو تلك التي دافع عنها، مع توجه نقدي واضح، وحرص على استخلاص النتائج الأساسية. وابتداء من الصفحة الأولى من التوطئة، يطلعنا المؤلف على أطروحته ونوعية مقاربته. وتتمثل الأطروحة في ما سمّاه بالتكافؤ المنطقي بين الكرامة والحقوق: «مَن له كرامة له حقوق، ومَن له حقوق له كرامة» (ص 7). وأما المقاربة، فتظهر في تأكيد «مركزية مفاهيم الحاجات والرغبات والانفعالات البشرية، كالتعاطف والمقاومة والغضب والاحترام، في تأسيس مفاهيم الحقوق والكرامة والمفاهيم الأخلاقية عمومًا» (ص 8).

وعملاً على تحقيق هذا التوجه، طرح المؤلف في مقدمته التي جعلها مناسبة للتذكير ببداية أحداث ما أصبح يسمى «الربيع العربي»، سؤالاً اخترق الكتاب من أوله إلى آخره، سواء من جهة تفنيد الاعتراضات، أو من جهة إثبات الأفكار، وهذا السؤال هو: «إذا كان الناس يغضبون ويثورون من أجل الحقوق والكرامة، فكيف يمكن إنكار العلاقة بين الحقوق والكرامة من جهة، وحياة الناس الوجدانية من جهة أخرى؟» (ص 8).

للإجابة عن هذا السؤال، ذهب المؤلف إلى القول إن تحليل الكرامة وحقوق الإنسان يقتضي تحليلاً لمسألة القيم الأخلاقية عمومًا، ومنها القيم المؤسسة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وبحثًا في الأساس الذي ترتكز عليه، وبخاصة الأساس الذي ترتكز عليه الكرامة. وبعد إشارة تاريخية، فصَّل المؤلف الفصل في النقاش وحصره في اتجاهين أساسيين: الاتجاه القائل إن الكرامة الإنسانية تتأسس على العقل، والاتجاه الذي يؤسسها على الوجدان والانفعال، أو التأسيس الطبيعي.

يمثل الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هبرماس مع الفيلسوف الأميركي جون رولز الاتجاه الأول الذي عرضه في العنصر الثالث من الكتاب. وعلى الرغم من الاختلافات القائمة بين الفيلسوفين، فإنه «خلاف عائلي» (ص 46). والسبب في ذلك هو أن «الشرعية عند رولز وهبرماس وأمثالهما لا تأتي من الشريعة الإلهية ولا من الطبيعة، فلم يبقَ لهما من مصدر إلا العقل الإنساني» (ص 47)، ثم إنهما متجذران في الفلسفة الكانطية، ما يعني أن الاتجاه العقلي في الأخلاق يمثله كانط وأتباعه في الفلسفة المعاصرة.

وعملاً على نقد هذا الاتجاه العقلي، اعتمد المؤلف على التحليلات النقدية التي قدمها فلاسفة

(1) يتكون الكتاب من العناصر الآتية: توطئة بعنوان: الكرامة وبائع الخضروات المتجول، 1. سؤال الكرامة وحقوق الإنسان، 2. الإنسانية والكرامة والحقوق من منظور تاريخي، 3. التأسيس العقلاني للأخلاق، 4. التعاطف، 5. الاحترام، 6. قيم الحياة والحياة الأخلاقية، 7. مصالحة العقل والوجدان، إضافة إلى المراجع، وفهرس عام.

معاصرون ينتمون إلى مشارب نظرية مختلفة منهم، على سبيل المثال لا الحصر، الفيلسوف ألسدير ماكنتاير[2]، حيث خلص إلى إقرار نتيجة مؤداها أن «الأسباب المرشحة لعقلنة السلوك كثيرة، لكنها ليست مقنعة دائمًا» (ص 56).

خصّص المؤلف الفصل الرابع لموضوع التعاطف الذي يعد جزءًا من الدوافع والمشاعر والأحاسيس والرغبات والانفعالات على وجه العموم، وفيه رأى أنّ الأخلاق يمكن أنْ تتأسس على نوعين من المشاعر الأساسية؛ الأولى هي التعاطف، والثانية هي الاحترام أو الاعتراف، وقد خصها بالفصل الخامس.

حدد النوع الأول بالشعور: «الذي ينبع طواعية من شخص تجاه شخص (أو كائن آخر) في وضع بائس، أو في حالة معاناة، ويؤدي في كثير من الأحيان إلى أداء عمل ما لتخفيف الألم أو تحسين الوضع البائس» (ص 68). وتتكون بنيته من عناصر زوجية من نوع: «أحب - أكره»، «يؤلمني - يمتعني» ... إلخ، وهنالك تاريخ تأسيسي لهذا الشعور يمثله فلاسفة أمثال ديفيد هيوم، وجون جاك روسو، وبخاصة عند الفيلسوفين آدم سميث الذي استعمل مفهوم (المشاعر الأخلاقية)، ومارثا نوسباوم التي وظفت مفهوم القدرة على التعاطف مع الآخرين. كما تعزز هذا التأسيس بالبحث العلمي المعاصر؛ سواء على مستوى علم الأعصاب، أو علم النفس السلوكي، أو ما يسمى علم النفس الوضعي. ولقد توقف المؤلف عند هذه الإسهامات الأساسية، وإن كان ذلك على نحو مختصر؛ لأن هدفه لم يكن عرض أفكار هؤلاء الفلاسفة وتحليلها، وإنما اعتماد مفاهيمهم للدفاع عن الطرح الوجداني في التأسيس الأخلاقي.

يعترف المؤلف بصعوبة «طبعنة القيم الأخلاقية»، إلا أن الأمر غير مستعصٍ على الحل؛ لذا تقدم بفكرة قريبة من الأوامر المطلقة الكانطية التي انتقدها، والتي سنعود إليها لاحقًا، وهي تتمثل في تحول الميول والوجدان إلى أعراف وتقاليد يعززها القانون، معتبرًا أن ما كان قبل القانون والعادة، ليس العقل وإنما الطبيعة، أو كما قال: «فينا قدرة على الشعور بألم الآخر، وهذه القدرة مبرمجة في كياناتنا الطبيعية» (ص 79)، والهدف من هذا التحليل التاريخي هو الإقرار بأن مفهوم الوجوب، أو الواجب الذي يميز الأخلاق، لا يظهر «إلا في مرحلة يصل فيها تطور الحياة الاجتماعية درجة بلورة قوانين وأعراف أو مبادئ سلوك، بشكل واعٍ أو شبه واعٍ» (ص 79)؛ ومن ثم يحدث ما سمّاه الفيلسوف الأميركي ريتشارد رورتي «تربية المشاعر».

أما الشعور الثاني الخاص بالاحترام أو التقدير أو الاعتراف، فلم يحدده المؤلف من جهة الإنسان؛ من حيث هو «موضوع للعطف بسبب معاناته وسوء أحواله، [و] إنما باعتباره (ذاتًا) قادرة على التصدي لتلك الأوضاع التي تقلل من حظوظها الحياتية أو الأوضاع التي تشكل انتهاكًا (للحقوق)» (ص 87). وبعد نقده لبعض مبادئ يورغن هبرماس وجون رولز حول «الشرعية» و«الخطاب» وذلك بحكم أن الاحترام جزء أصيل من هذه العملية، بيَّن دور الدين في تأكيد مبدأ الكرامة، مثلما عبرت عن ذلك الآية القرآنية: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: 70). وإضافة إلى هذه الحجة الدينية، هنالك من قدّم حجة الإنسان بوصفه كائنًا يقف

---

(2) انظر: ألسدير ماكنتاير، **بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة هيثم غالب الناهي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013).

على قمة هرم التطور الطبيعي، ويتمتع بذكاء أعلى، مقارنةً ببقية الكائنات، مستندًا في ذلك إلى ما ذهب إليه الفيلسوف الأميركي رونالد دوركن (ص 93)، معتبرًا في الوقت نفسه أن الإقرار بالصفة العقلية للإنسان تماثل الذكاء، فضلاً عن تمتعه بحرية الإرادة، وقدرته على تحديد الغايات، وبذلك يكون الإنسان هو الكائن الأخلاقي الوحيد؛ وهكذا يعتبر الاحترام، بحسب بعض المُنظّرين، قيمة لا تحتاج إلى التأسيس العقلي لأن كل الأجوبة التي تقوم على أساس الاعتبارات السابقة (حرية الإرادة، والقدرة على تحديد الأهداف ... إلخ) ليست مقنعة، ومن ثمّ ينفتح المجال للتأسيس للاحترام على أساس وجداني (ص 94).

إن ما بسطه المؤلف من نظريات وآراء وحجج في هذا الفصل، الذي ميز فيه بين التعاطف والاحترام رغم صلتهما العضوية بالمشاعر، يعكس توجهه الفلسفي الذي يرى في الوجدان إمكانية لتأسيس الأخلاق، وبخاصة ما تعلق بالكرامة والحقوق. يؤكد هذا تحليله لبعض المشاعر أو ما سمّاه الوقائع الشعورية الأصيلة والمتجذرة في الطبيعة البشرية، ومنها نزعة التصدي والمقاومة، ومشاعر الغضب، مبيّنًا في الوقت نفسه أن الذين تنعدم فيهم مثل هذه المشاعر هم أناس «لا يعيشون كما ينبغي أن يعيش الإنسان في الوضع الطبيعي أو الجيد، إن لم نقل المثالي. فهم لا يحققون ذواتهم الإنسانية ولا يبلغون غاية ما يمكنهم بلوغه كونهم بشرًا» (ص 99).

ويعتبر الغضب بما هو شعور مشترك بين الحيوان والإنسان، مقدمة لتأسيس الاحترام، والسبب في ذلك أن الغضب يكشف أن الآخر يتمتع بحدود لا يجب تجاوزها. وردًا على الاعتراض القائل إننا قد نخاف الأسود أو غيرها من الحيوانات الضارية، إلا أننا لا نحترمها، فإن المؤلف يعتمد مفهوم الاحترام الذي قدمه ستيفن دار وال (ص 103)، والذي يتسم بطابعه الواسع الذي يشمل الأشخاص والقوانين والمؤسسات والطبيعة والكائنات الطبيعية. ويتكون مضمون هذا التعريف من فكرة ضرورة أخذ جوانب محددة من أي كائن في الاعتبار، خلال تصرفنا أو سلوكنا أو تعاملنا معه، ومراعاة تلك الجوانب أثناء سلوكنا نحوه.

وبكل موضوعية، يعترف المؤلف أن الرد ليس حاسمًا، وأن للاعتراض وجاهته، لذا وجب الإقرار بأن «الخشية من اختراق الحدود المحفوفة بالمخاطر تشكل بداية متواضعة للاحترام» (ص 103). وعملاً على التعمق في المسألة، عرّج على التأسيس الفلسفي الذي أجراه هيغل في كتابه **فينومينولوجيا الروح**، باسم (ديالكتيك السيد والعبد)، كما قرأه فرانسيس فوكوياما في كتابه المشهور **نهاية التاريخ وخاتم البشر** (ص 104).

وفي تعقيبه على ما ذهب إليه هيغل، وعلى ما علق عليه فوكوياما، أكد رجا بهلول ضرورة الربط بين الاعتراف والمكانة من جهة، والقدرة على تلبية الحاجات من جهة أخرى، أو كما قال: «الإنسان الذي لا يحظى بالتقدير ولا مكانة له البتة في إطار جماعته لن يحظى بحياة جيدة، ولن تكون فرصه في الازدهار كبيرة» (ص 105).

يعتبر الاحترام، بعد تحليله، وبيان عناصره، بمنزلة المقدمة لتأسيس الكرامة؛ لأن الكرامة ترتبط بالاحترام، أو كما قال ربما: «تكونان الشيء نفسه» (ص 107) بمعنى أن الكرامة تتجذر في الطبيعة. ويؤكد ذلك ما قرأه في ميراث بعض اللغات الأوروبية التي تشتق كلمة الكرامة من فعل الغضب الناجم عن فهل مهين، وهاتان الكلمتان

هما: Dignity/ Indignation (ص 108)، مفسرًا عبارة (الكرامة الإنسانية) بأنها تعكس إصرارنا على «أن الإنسان لا يعتدى عليه ولا يترك من دون عون» (ص 108).

وفي الفصل السادس، ناقش: «قيم الحياة والقيم الأخلاقية»، ومنها قيمة الشفقة، وذلك بعد أن أبدى بعض التحفظات على قيمة التعاطف التي تخضع للتكيف الاجتماعي والثقافي؛ لذا رجع إلى أرسطو وتفسيره للشفقة، وبخاصة شرطها المتمثل في «استحقاق الشر الظاهر» (ص 114) الذي يلازمها. كما عزز تحليله للشفقة بما ذهب إليه روسو. من أجل ذلك كلّه نراه يؤكد أن التعاطف على الرغم مما يقال من تحفظ حوله «لم يفقد البوصلة تمامًا» (ص 115)، مستندًا في ذلك إلى ما ذهب إليه الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور (ص 117-121)، وإلى ما سبق أن بيَّنه جون ستيوارت ميل.

وفي هذا السياق، فإن الفكرة التي تبدو له أكثر جاذبية، وذلك بغرض الدفاع عن التأسيس الوجداني للأخلاق عمومًا، وللكرامة تحديدًا، هي الفكرة التي قال بها ماكدويل؛ الخاصة بـ «الطبيعة الثانية». ومضمون هذه الفكرة هو أنه يجب ألّا تقتصر الطبيعة على مجال الضرورة، وإنما يجب أن تشمل كذلك مجال الإنسان، أو كما قال: «للإنسان طبيعة أولى بوصفه كائنًا طبيعيًا له نشأة طبيعية، لكنه أيضًا كائن طبيعي من نوع خاص. فلديه من الاستعدادات والقدرات الطبيعية (ومنها العقل وملكة اللغة) التي لا تتحقق إلا من خلال التربية في جماعة بشرية، حيث يغدو إنسانًا، ويكتسب حينها طبيعة أخرى لا تختزل إلى طبيعته الأولى هي طبيعته الثانية» (ص 125-126).

لقد آثرنا تثبيت هذا النص رغم طوله النسبي، لأننا نريد أن نتوقف عنده قليلاً في تعقيبنا الذي سيأتي لاحقًا. ومع أن المؤلف، كما هو ظاهر، يميل إلى التأسيس الوجداني، بل كان هدفه هو إقامة الحجة على وجاهة هذا التأسيس، فإنه أبى في الفصل السابع إلا أن يدعو إلى: «مصالحة العقل والوجدان». فهل ثمة إمكانية للمصالحة بينهما؟ لم يتوقف المؤلف على التحفظ على العقل ولا على نقده، مؤكدًا أن قرونًا من محاولات التأسيس العقلاني لم تثمر إجماعًا (ص 132)، ولكنه لم يتردد في الوقت نفسه في نقد الوجدان (ص 133). وكأن لسان حاله يقول: إن أي عنصر تأسيسي، سواء كان عقلاً أو وجدانًا، فإنه محدود؛ لذا رأى ضرورة التركيز على العلاقة التي تربط العقل بالوجدان في مجال الأخلاق، أو كما قال: «جل ما أردنا تحقيقه هو اللفت إلى حقيقة مفادها أن التأسيس الشعوري للأخلاق لا يتعارض مع القول إن العقل يؤدي دورًا في هذا المجال» (ص 141).

تعقيب عام

مما لا شك فيه أن الانفعال (العاطفة، الوجدان، المشاعر)، قد أصبح موضوعًا للبحث العلمي والفلسفي على حدٍ سواء. يؤكد هذا ما يُقدم في علم النفس، وعلم النفس الاجتماعي، وفي علم الأعصاب. ويكفي في هذا السياق التذكير بما أحدثه عالم الأعصاب أنطونيو دماسيو Antonio Damasio، في كتابه **خطأ ديكارت** *L'Erreur de Descartes*، الصادر عام 1995، من نقاش وجدل، والذي برهن فيه على أن الانفعال ليس معطى نفسيًا فحسب، بل هو معطى جسماني (أي طبيعي) أيضًا. كما قدمت دراسات اجتماعية وتاريخية تثبت هذه

الوجوه المختلفة للانفعال، لا يتسع المجال هنا لذكرها، تؤكد في مجملها ما ذهب إليه المؤلف رجا بهلول في الفصل الأخير من كتابه «مصالحة العقل والوجدان».

ولكن النظر في هذه المصالحة، وفي ما جاء من تحليلات، اتسمت بقدر عالٍ من الصرامة، والوضوح، إلا أنها مع ذلك تطرح بعض الأسئلة، منها ما جاء في سياق عملية التأسيس للأخلاق على التعاطف والوجدان، إذ قال المؤلف: «نشير إلى أطروحة بسيطة متواضعة ينبغي ألا تكون موضوع خلاف كبير، ألا وهي أن الأخلاق لا تبدأ قبل أن يكون في إمكان الكائن أن ينظر إلى الكائن الآخر، لا بكونه وسيلة أو أداة يصنع بها ما يشاء، وإنما إنسانًا نقر بتكافئه معنا، فلا نتعامل معه بطريقة لا نقبلها لأنفسنا» (ص 77). يبدو لي أن هذه الأطروحة تستعيد، بطريقة غير مباشرة، الأمر القطعي الكانطي القائل: اعمل دائمًا بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين بوصفها غاية، لا مجرد وسيلة.

وإذا كانت هذه الاستعادة مطروحة للمناقشة، بما أن المؤلف انتهى إلى الدعوة إلى نوع من المصالحة بين الوجدان والعقل، فإن ما قاله بشأن مسألة غياب الإسناد إلى العقل، وأنها لا تزال تنتظر التحقق (ص 50)، يبدو لنا أنه لا يستحضر شرطَي الضرورة والكلية، وهما - كما نعلم - أساس كل معرفة عقلية، ومنها، بالطبع، أخلاق الواجب. كما أنه من المعلوم أن كانط قد ربط بين الاحترام والواجب بما هو إرادة تظهر في القانون الأخلاقي، أو كما عبّر عن ذلك بقوله إن السلطة الخاصة بالقانون، والشعور بالاحترام تجاهه، هما وجهان للعملة الواحدة.

وعملاً على التأسيس الوجداني للكرامة بوصفها أساس الحقوق، استعان المؤلف بمفهوم الطبيعة الثانية (ص 126)، والسؤال الذي يُطرح بخصوص هذا المفهوم هو: أليست هذه الطبيعة الثانية مجرد اسم لما نسميه «الثقافة»، وأنه بدلاً من الحديث عن التقابل بين الطبيعة والثقافة، أصبحنا نتحدث عن طبيعة أولى وأخرى ثانية يظهر فيها ذلك الشعور المرتبط بالكرامة؛ ألا وهو الشعور بالإهانة الذي قال عنه المؤلف نفسه: «الإهانة مفهوم لا وجود له خارج سياق المجتمع والأفكار والثقافة»؟ (ص 138). وهكذا، فإن الطبيعة الثانية، ليست بالضرورة امتدادًا للثانية، وما ينطبق على الأولى لا ينطبق بالضرورة على الثانية؛ بما أن الأولى تحكمها الضرورة، والثانية تحكمها الضرورة والحرية في الوقت نفسه.

ثم إن ما عرضه في موضوع الاحترام، وبخاصة ما أجراه من ربط تأسيس فلسفي كما ذهب إليه هيغل، مستندًا إلى تأويل فوكوياما، يفرض علينا الإشارة إلى أن قضية الاعتراف - انطلاقًا من جدلية السيد والعبد - قد أثارت في الفلسفة السياسية والاجتماعية المعاصرة جدلاً كبيرًا، وأسهمت في تأسيس نظريات كثيرة حول الاعتراف، ولست أدري لماذا توقف رجا بهلول عند فوكوياما، تاركًا أعمالاً فلسفية تأسيسية ومتميزة في هذا المجال، وأخص بالذكر على الأقل أعمال جملة من الفلاسفة المعاصرين؛ منهم بول ريكور في كتابه **سيرة الاعتراف**[3]، وتشارلز تايلور في كتابه **التعددية الثقافية، الاختلاف والديمقراطية**[4].

(3) Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Collection Folio essais (no. 459), (Paris: Gallimard, 2004).

(4) Charles Taylor, *Multiculturalisme: Différence et démocratie* (Paris: Flammarion, 1994).

والفيلسوف الألماني آكسيل هونيث في كتابه **الصراع من أجل الاعتراف**[5].

كما يطرح المؤلف في موضوع التعاطف في صلته بالشفقة (ص 138)، مسألةً لا يمكن تجاهلها، ألا وهي مسألة النقد الكاسح الذي أجراه فريدريك نيتشه ضد هذه الأخلاق. وإذا كان مؤسسو الأخلاق الوجدانية الأوائل (روسو، وهيوم، وسميث) غير مطالبين بالنظر في ذلك النقد، بحكم الفارق الزمني، فإننا اليوم لا نستطيع، في تقديري، تجاهل ذلك النقد، وبخاصة أنه يقلب المسألة رأسًا على عقب.

تسمح هذه الأسئلة العامة بفتح مجال المناقشة حول ما قدمه الباحث رجا بهلول، وتمكننا من تطوير منظور متوازن بين الطرح الوجداني والعقلي، سواء كان ذلك في موضوع الكرامة والحقوق، أو في التأسيس الأخلاقي في فكرنا العربي المعاصر. وفي هذا السياق، وجبت الإشارة إلى أن الفكر العربي المعاصر قد ناقش مسألة التأسيس الأخلاقي على الوجدان والانفعال، وأخص بالذكر، ما قدمه المفكر اللبناني عادل ضاهر في كتابه **الأخلاق والعقل**[6].

(5) Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Collection Passages (Paris: Editions Cerf, 2002).

ناقشنا هذا الموضوع بإسهاب، انظر: الزواوي بغورة، **الاعتراف: من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية** (بيروت: دار الطليعة، 2012).

(6) عادل ضاهر، **نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل** (عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1990)، «الفصل الثالث: النظرية الانفعالية»، ص 79–116.

ثم إن موضوع الكرامة، موضوع قديم أسهم في تأسيسه فلسفيًا بعض أعلام النهضة الأوربية الحديثة؛ منهم يوحنا بيكو دولا ميراندولا[7].

وأخيرًا، أود تقديم ملاحظتين من الناحية الشكلية. تخص أولاهما المثال الذي استقاه من الغزالي، ولكنه اعتمد على الترجمة الإنكليزية مع أن نص الغزالي متوافر بتحقيقات كثيرة[8]، ومع ذلك ثبته ضمن قائمة المراجع العربية (ص 145). والثانية متعلقة بالمثال الذي أورده عن الشفقة والخاص بتصريح رئيسة الوزراء الإسرائيلية غولدا مائير، ومفاده أن في وسعها، كما تزعم، الصفح عن العرب الذين قتلوا أطفالًا يهودًا، ولكنها لا تستطيع الصفح عنهم لأنهم أجبروها على قتل أطفال العرب. ألا يمكن الشك في هذا التصريح المتسم بالطابع الإنساني المفرط؟ ألا يمكن اعتباره مجرد خطاب موجه إلى الاستهلاك السياسي؟ ربما بسؤالنا عن حقيقة هذه المشاعر وصدقها، وكيفية استقبالها وتلقيها، نكون قد طرحنا من جديد، مسألة جدوى التأسيس الوجداني للأخلاق وجدارته على حساب العقل.

(7) يوحنا بيكو دولا ميراندولا، **مناظرة في الكرامة الإنسانية**، تحقيق بيار شيزاري بوري، ترجمة آمنة جبلاوي، سلسلة ترجمات (تونس: الديوان للنشر، 2012).

(8) يقول الغزالي: «على أنه في حقنا لا نسلّم أن ذلك غير متصور، فإنّا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوق إليهما العاجز عن تناولهما جميعًا، فإنه يأخذ إحداهما لا محالة، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله» انظر: أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تقديم وضبط وتعليق جيرار جهامي (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993) ص 49–50.

المراجع

References

العربية

بغورة، الزواوي. **الاعتراف: من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية**. بيروت: دار الطليعة، 2012.

ضاهر، عادل. **نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل.** عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1990.

الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**. تقديم وضبط وتعليق جيرار جهامي. بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993.

ماكنتاير، ألسدير. **بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. مراجعة هيثم غالب الناهي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

ميراندولا، يوحنا بيك دولا. **مناظرة في الكرامة الإنسانية**. تحقيق بيار شيزاري بوري. ترجمة آمنة جبلاوي. سلسلة ترجمات. تونس: الديوان للنشر، 2012.

الأجنبية

Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Collection Passages. Paris: Editions du Cerf, 2002.

Ricœur, Paul. *Parcours de la reconnaissance*. Collection Folio essais (no. 459). Paris: Gallimard, 2004.

Taylor, Charles. *Multiculturalisme: Différence et démocratie*. Paris: Flammarion, 1994.

منير الكشو | Mounir Kchou*

مراجعة كتاب
محاكمة حقوق الإنسان: جنيالوجيا الريبية الديمقراطية

Book Review: *Human Rights on Trial - A Genealogy of Democratic Skepticism*

عنوان الكتاب:	محاكمة حقوق الإنسان: جنيالوجيا الريبية الديمقراطية.
العنوان الأصلي:	*Le procès des droits de l'homme: Généalogie du scepticisme démocratique.*
المؤلفان:	.Justine Lacroix & Pranchére Jean_yves
الناشر:	.Seuil, Paris
سنة النشر	.2016
عدد الصفحات:	352 صفحة.

* أستاذ تعليم عالٍ في الفلسفة بجامعة تونس. متخصص في الفلسفة السياسية والأخلاقية الأنغلو - أميركية.

Professor of Higher Education in Philosophy at the Tunis University specializing in Anglo-American political and moral philosophy.

تبدو غاية هذا الكتاب، مثلما يوحي به العنوان، تعقّب الأصول التكوينيّة للريبة التي يبديها مثقفون ومفكرون معاصرون فرنسيون أمثال بيار منان Pierre Manent، ومارسال غوشيه Marcel Gauchet، وجون كلود ميشيا Jean-Claude Michéa، حيال حقوق الإنسان، رغم تبنيهم فكرَ الحداثة السياسية ودفاعهم عن الديمقراطية والمشاركة السياسية وقيم المواطنة؛ إذ يرى هؤلاء أنّ في التزام مقتضيات حقوق الإنسان خطرًا على الديمقراطية، وعلى تماسك المجموعة الوطنية؛ بالنظر إلى ما تشيعه من نزعة فردانية تؤدي إلى تكاثر المطالب المتعلقة بالحقوق على نحو لا يعرف حدًّا؛ ما يوهن عُرى التكافل التي نسجها التاريخ الخاص لكل جماعة سياسية ويجعل الأفراد يبحثون عما يحمي بعضهم من بعض، بدلاً من الاهتمام بما يوطّد الروابط فيما بينهم. فحقوق الإنسان معايير عامة ومجرّدة تدّعي الكونية، وتفرض على الديمقراطيات سلطة أخلاقية عليّة وأحكامًا وتوجيهات مستقلة عن القيم والاختيارات السياسية الخاصة بكل أمة؛ لذلك تحوُل مزاعم الكونية المتضمنة في حقوق الإنسان، بحسب رأيهم، دون قيام مشروع سياسي أصيل ينبع من القيم المميزة لكل جماعة تاريخية. ويميّز الكاتبان هذا النقد لحقوق الإنسان من النقد المحافظ والرافض لها في سياق رفضِ الحداثة السياسية والديمقراطية كلتيهما، وهو ما نجده لدى مفكرين وفلاسفة معاصرين أمثال الفرنسي ميشال فيللي Michel Villey، ورجل الدين الإنكليزي جون ميلبانك John Milbank، والأسكتلندي ألسدير ماكنتاير Alasdair MacIntyre.

ولا يرى الكاتبان في النقد الموجّه إلى حقوق الإنسان، سواء في صيغته الديمقراطية أو في صيغته المناهضة للحداثة، أي عناصر جدّة تذكر؛ فهو يستمدّ أصوله من نقود واعتراضات تجاه فكرة حقوق الإنسان عبّر عنها مفكرون وفلاسفة منذ نهاية القرن السابع عشر، واكتسبت صيغتها الحالية في الجدل المعاصر. ويستعرض المؤلفان مُختلف الاعتراضات التي وُجّهت إلى حقوق الإنسان على مدار القرون الأخيرة، والتي تغذي اليوم الريبة المنتشرة حيالها في الحياة الفكرية للديمقراطيات المعاصرة، وخاصة الفرنسية. لذلك نراهما يركزان على أعمال سبعة مؤلفين يرونهم قد أثّروا تأثيرًا بليغًا في صياغة الحجج التي تُقدم اليوم ضدّ حقوق الإنسان، وهم إدموند بيرك، وجوزف دي ماستر، ولوي دي بونالد، وجيرمي بنتام، وكارل ماركس، وأوغست كونت، وكارل شميت. أما ردّهما على هؤلاء الفلاسفة وعلى اعتراضات الريبية الديمقراطية المعاصرة، فيستند إلى وجهة نظر دافعت عنها الفيلسوفة الأميركية ذات الأصول الألمانية حنة أرندت يكون وفقها الفهم السياسي لحقوق الإنسان، لا القانوني أو الميتافيزيقي، هو الفهم الأسلم.

يعتبر بيرك صاحب كتاب **تأملات في ثورة فرنسا** (1790) أول من رفض الخلفية الأخلاقية الكونية التي تقوم عليها حقوق الإنسان، والتي رأى فيها خطرًا على الموروث (الفصل الثاني من الكتاب). فالثورة الفرنسية، عام 1789، منحت نفسَها بُعدًا كونيًا، وقدمت نفسها على أنها حدث يشمل الإنسانية كلها ولا يخصّ الشعب الفرنسي فقط. على خلاف ذلك، فإنّ الثورة الإنكليزية، عام 1688، وحرب الاستقلال الأميركية، لم تكونا تدّعيان الكونيّة، وإنما كانتا استجابة لظروف وملابسات تاريخية خاصة بكل بلد من البلدين، ولم تكن في نيّة الفاعلين فيهما تقديم أنموذج للبشرية لتقتدي به؛ لهذا السبب انمازت الثورة الفرنسية عنهما بخطاب يدّعي

الصحّة الكونيّة، ويلغي الخصوصيات التاريخيّة لكل أمة وشعب.

ويتواصل رفض كونيّة حقوق الإنسان مع الفيلسوف الإنكليزي بنتام مؤسّس المذهب المنفعي، والفرنسيّ أوغست كونت مؤسّس المذهب الوضعيّ، إذ بدت لهما حقوق الإنسان مناقضة للمنفعة الاجتماعية (الفصل الثالث). ولئن اختلفت الانتماءات السياسية والفكرية بين بنتام وبيرك؛ إذ يُحسب الأول على اليسار الراديكالي المساواتي، والثاني على اليمين المحافظ الإنكليزي، فإنهما اتفقا على رفض الخلفية الأخلاقية المطلقة وما قبل - سياسية التي تقوم عليها حقوق الإنسان، في حين أن مصدر كل معيار قانوني، في رأييهما، هو الإرادة الجمعية للبشر كما تتجسّد داخل مؤسسات وتنظيم سياسي. لكن لئن اعتبر بيرك أن خطر حقوق مطلقة وكونية للإنسان يكمن في أنها تُنكر أهمية التاريخ الخاص للجماعات والأمم، فإن بنتام يرى أن خطر حقوق الإنسان لا يتمثل في تهديدها لتاريخ شعب، بقدر ما يكمن في تهديدها لمستقبله. فبإخضاعها الاختيارات السياسية لشروط مسبقة تتمثل في احترام حقوق يملكها الفرد خارج سياق المنفعة العامة والجامعة، تجعل الحقوق فوق المصالح، سواء كانت فردية أو جماعية، وتصادر إمكانيات تطور المجتمع. ونجد التأكيد نفسه على التضارب بين حقوق الإنسان والمنفعة الاجتماعية لدى الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت الذي اعتبر أن عيب فكرة حقوق الإنسان أنها تؤدي إلى إخضاع الواجبات للحقوق، في حين أن الواجبات هي التي تؤسّس روابط التكافل، وتحفظ تماسك النظام الاجتماعي، وتحصّنه ضد النزوع الفرداني المقترن بفكرة الحقوق. ففي نظر كونت، ليست الحقوق التي يمتلكها هي ما يحمي شخصًا من الآخرين، وإنما الواجبات المشتركة والمتبادلة بينه وبين أقرانه.

أما النقد الرجعي، فيتميز من الأشكال النقدية التي ذكرناها برفضه المطلق للخلفية الفلسفية التي تنهض عليها فكرة الحقوق في العصر الحديث؛ إذ إن حقوق الإنسان مضادّة لحقوق الله (الفصل الرابع). ومقارنةً بنقد بيرك، يعدّ هذا النقد الذي صدر عن الفرنسيَين دي بونالد ودي ماستر موغلاً في رفض الحداثة السياسية برمتها، فحقوق الإنسان مُؤسِسة لحكم بشري يقوم على التوافق والتعاقد، ما يعني أن السلطة تنبع من البشر والحال أنه لا يوجد، في رأييهما، مصدر آخر للسلطة غير الله. ولا يمكن منازعة السلطة الإلهية ولا السلطة السياسية؛ لأنهما لا تتأسسان على عقد اجتماعي، وكل وفاق بين إرادات بشرية يقتضي قوة خارجية تؤسّسه، وإلا لن يكتب له الدوام.

أما الماركسية، فتعتبر أن حقوق الإنسان لا تحمي إلا «الحساب الأناني» للمصالح الخاصة؛ لذلك فهي لا تقدّم للبشرية سبيلاً للتحرّر (الفصل الخامس). ففي كتاب **المسألة اليهودية** (1844)، انتقد ماركس مزاعم الأخلاق المتضمّنة في حقوق الإنسان أنها مستقلة عن الظروف الاجتماعية التي أنتجتها، وعن الصراع الطبقيّ. وضدّ المنطق التذريري الملازم لحقوق الإنسان، يعتبر ماركس أن الدفاع عن الأشخاص من خلال الحقوق وترك النظام الاجتماعي والاقتصادي القائم على الملكية الفردية لوسائل الإنتاج على حاله تضليل ومغالطة. ففي مجتمع يقوم فيه النظام الاقتصادي على الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، تستفحل الفوارق الاجتماعية، حتمًا، ويستعر التنافس من أجل الاستئثار بمصادر الثروة والنفوذ، ويكون عندها ادعاء اشتراك الناس في حقوق الإنسان

على قدم المساواة كذبًا وتوريةً للجور والحيف، بدلًا من كشفهما وإدانتهما. وفي رأي الكاتبين جوستين لكروا وجان إيف برانشير، فإنّ ماركس أخطأ تقدير أهميّة حقوق الإنسان؛ لأن قصورها عن تحقيق التحرّر الكامل من الجور والاستغلال لا يعني خلوّها التام من الصحّة. فالقضاء على الاستغلال وتحقيق الاشتراكية يقتضيان، في رأييهما، ضمان حقوق للإنسان؛ مثل حق التجمع السلمي، وتكوين الجمعيات، وإنشاء النقابات والانضمام إليها من أجل حماية مصالحه، والانتخاب، وحريّة الإعلام، فضلًا عن أن هذه الحقوق تُعدّ شروطًا لتغيير اجتماعي فعلي.

وبالنسبة إلى الألماني كارل شميت، فيلسوف القانون، والذي كان عضوًا بارزًا في الحزب النازي، يكمن خطر حقوق الإنسان في إقصائها السياسةَ من حياة الجماعة (الفصل السادس)؛ فهي من جهة تقوّض مبدأ السيادة الذي قامت عليه الدول الحديثة بجعلها السيادة نابعة من الأفراد، بوصفهم الفاعلين السياسيين الذين يشكلونها، لا متأسّسة على وحدة وهُوية جمعيّة لشعب ما، ومن جهة أخرى، تحلّ محلّ التجانس القومي للشعب تجانسًا أخلاقيًا كونيًّا للأفراد مستقلًا عن كل تنظيم سياسي.

وفي الفصل السابع من الكتاب، وكذلك في آخر الفصل الأول، كما في الخاتمة، يعتمد الكاتبان على آراء الفيلسوفة حنة أرندت وآراء فلاسفة فرنسيين أمثال كلود لوفور، وإتيان تاسان، وإتيان باليبار، للردّ على الريبية الديمقراطية المعاصرة تجاه حقوق الإنسان، وعلى حجج الفلاسفة الكلاسيكيين ضد حقوق الإنسان الذين أتينا على ذكرهم باختصار. تكمن أهمية أرندت في قيامها، في الفصل التاسع من الجزء الثاني من كتابها **أصول التوتاليتارية** (1951)، بإعادة بناء سياسي لمفهوم حقوق الإنسان تجعل مفهومها قد تبلور في خضمّ الكفاح السياسي؛ من أجل اكتساب الحقوق، وتجسّد عبر شعار «الحقّ في امتلاك حقوق». لذلك يتعيّن أن نفكر في الحقوق من خلال ما يمثل شرط إمكانها؛ أي انتماء الأفراد إلى جماعات سياسية في ظلّ مؤسسات ونظام اجتماعي ودولة يناضلون داخلها من أجل اكتساب حقوق وفرض احترامها من جانب النظام السياسي لمجتمعهم، ومن دون ذلك لن تكون حقوق الإنسان إلا أمنية أو حلمًا لن يجدَا طريقهما إلى الإنجاز والتفعيل. ولعل هذه الفكرة لدى أرندت هي التي دعت العديدَ من الشارحين لفكرها إلى إلحاقها بالمفكرين الجماعتيين Communitarians المعادين لحقوق الإنسان بمفهومها الكوني، والذين اعتبروا هذه الحقوق، بسبب طابعها المجرّد والمطلق، أطرًا معيارية خاوية فاقدة لكل بُعد سياسي. لكن يرى مؤلفَا الكتاب أنّ فلاسفة فرنسيين أمثال لوفور، وإيتيان تاسان Etienne Tassin، وإيتيان باليبار Etienne Balibar، قد دافعوا عن حقوق الإنسان من وجهة نظر تقترب من أرندت في تثمينها البعد السياسي من دون الوقوع في «مطبّ» النقد المحافظ لسمويل موين أو ألسدير ماكنتاير أو ميكل سندل، فلوفور يثمّن البعد السياسي في حقوق الإنسان، والذي لم تتفطن الماركسية لأهميته. فعيب مقاربة ماركس لحقوق الإنسان أنها اختزلتها في حقوق أفراد همّهم الوحيد رعاية مصالحهم الخاصة، في حين أنها حقوق تمكن من ربط الذات الفردية بالذوات الأخرى، وتعزّز الوشائج الاجتماعية، وتنمي شبكة العلاقات التي تشدّ البشر بعضهم إلى بعض، بدلًا من أن تحوّلهم - كما اعتقد ماركس - إلى كيانات منفصلة ومعزولة لا تنشغل إلا بذاتها ومصالحها.

فالحقّ في حرية التعبير، مثلاً، هو الحق في نسج علاقات مع الآخرين وفي التواصل معهم، وهو حق يمكّن الإنسان من الخروج من ذاته، ويتيح له الاقتران بغيره من خلال الكلمة والكتابة والفكر. ومن ثم، لا يمكن قصر مدى فاعلية الحياة الفردية في الحدود الضيّقة لكوكبة الحياة الخاصة؛ فمن حق الفرد أن يكون له كلمة وفكر عام. وفي نظر لوفور، لا يمكن أن تتطور الديمقراطية إلا إذا كُرّست حقوق الإنسان داخل المؤسسات، وتوافر فضاء عام لتبادل الأفكار والآراء، بدلاً من توافر سوق لتبادل السلع فقط.

أمّا تاسان وباليبار، فقد استفادا من رأي أرندت حول ضرورة فهم سياسي يقرن بين حقوق الإنسان وفكرة المواطنة، لا من حيث هي انتماء إلى دولة قوميّة بعينها، وإنما باعتبارها صفة سياسية في طور بناء دائم مستقلة عن الحدود، تنحت معالمها النضالات في سبيل التحرّر لتنقلها من حيز الفكرة إلى حيز «الإنجاز العملي»؛ عبر بناء السلطات المضادة، وتثبيتها في وجه نزوات الهيمنة المتفشية بين النخب السياسية والاقتصادية الفاعلة، لا على الصعيد القومي فحسب، وإنما على الصعيد الدولي أساسًا. ويبدو عيب القراءة السياسية لأرندت، في نظر الكاتبين لاكروا وبرانشير، في أنها تعتبر نموذج الدولة القومية الإطار الأمثل لضمان حقوق الإنسان وتجسيدها، في حين تشِي الوقائع بأن الدولة القومية قد عملت تاريخيًا على ارتهان حقوق الإنسان، وخاصة الحقوق السياسية، بالغايات والأهداف القومية، ولم تكن الراعي الأمين لها.

رغم قيمة الكتاب من حيث ثراء الأفكار ودقتها ووجاهة النقد للفكر المناهض لحقوق الإنسان، فإن ما يغلب عليه، في مجمله، في رأينا، الموجّهات الكبرى للتقليد الفلسفي الفرنسي رغم حضور آراء وأفكار بعض الفلاسفة والمؤلفين الأنغلو - أميركيين، وإن كان ذلك على نحو محدود. فقد اقتصر الكاتبان على عرض أفكار حنة أرندت ومناقشتها؛ لما كان لها من تأثير في كُتّاب وفلاسفة فرنسيين أمثال لوفور ومنان وتاسان وباليبار وغوشيه، في حين أنّ مؤلفين آخرين من أصحاب اللسان الإنكليزي أمثال طوماس بوكي، وسيلا بنحبيب، وألن بوكنان، وبيتر سنجر، وديفيد هيلد، أو حتى أمارتيا سن، يوافقون الكاتبين رأيهما في أن الديمقراطية تحتاج إلى دعم من خلال رؤية لحقوق الإنسان تتخطى حدود الدولة القومية، وتطرح مسألة التحرّر في سياق يكون مركزه الرهانات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية العالمية. ويبدو أنّ الكاتبين قد انشغلا أكثر بردّ حجج الفلاسفة المعاصرين والمحدثين - وخاصة الفرنسيين منهم - ضد حقوق الإنسان، وبالعمل على صياغة نظرية فلسفية متسقة تسوّغ عقلانيًا كونيتها، ولم يوليَا حقوق الإنسان اهتمامًا كافيًا؛ كما تحقّقت في القانون الدولي والمواثيق الدولية، وتجسّدت عبر المؤسّسات الدولية. فهذه المعاهدات والمؤسسات الدولية نقلت حقوق الإنسان من حيز الفكرة المجرّدة إلى حيز الواقع والتفعيل، وجعلتها حاضرة في حياة الناس، ومؤثرة في العلاقات بين الدول. ويمكن في هذا السياق أن نورد على سبيل الذكر، فضلاً عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بعض المعاهدات الدولية المهمة مثل المعاهدة الدولية للحقوق السياسية والمدنية لعام 1966، والاتفاقية الدولية حول منع التعذيب، والاتفاقية الدولية حول حقوق الطفل، والمعاهدة الدولية حول تحجير الاتجار بالبشر، كما لا ينبغي لنا أن نغفل أهمية دَور مؤسسات دولية ذات صلة باحترام

حقوق الإنسان؛ مثل مجلس الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التابع للأمم المتحدة. وفي نظرنا، إن ضعف السند الإمبريقي يجعل الكتاب مغرقًا في الجدالات الفلسفية المنفصلة عن سياق التطورات التي حصلت على صعيد التفعيل المادي لحقوق الإنسان على المستوى الدولي.

يبدو لنا أنه من غير الصواب، الدفاع فلسفيًا، عن أطروحة حنة أرندت المركزية «الحق في امتلاك حقوق» من دون ربطها بالنضالات الاجتماعية في سبيل تفعيل ذلك الحق، والتي لم تعُد تجري على الصعيد الداخلي لجماعة سياسية فحسب، بل على نطاق دولي أيضًا. فيكفي أن ننظر إلى ذلك العدد الهائل من المنظمات غير الحكومية، المنخرطة على صعيد دولي في كفاح من أجل فرض احترام الحقوق الأساسية للبشر، حتى نتبين مستوى التغيير الذي حدث بين الزمن الذي كتبت فيه أرندت أفكارها حول صلة الحقوق بالمواطنة وزمننا الراهن. وتتجلى هنا أهمية الفلسفة السياسية ودورها في توضيح المعايير التي يفترضها التضافر بين الحقوق والنضالات التي تخاض في سبيلها، وهو ما يقتضي في تصورنا اعتبارًا للحقوق في حركيتها وفق وجهة كونية وشاملة؛ حتى لا تكون مجرّد مصفوفة لامتناهية من المطالب المنفصل بعضها عن بعض. فحقوق الإنسان ستكون لفيفًا من المفاهيم الخاوية الخالية من كل بُعد سياسي ما دام لم يقترن معناها بذلك النضال الذي يُخاض على نحو يوميّ ضدّ اللامساواة؛ على مستوى التمكين من الموارد، والحظوظ التي تتيح الاستخدام الفعلي للحرية وممارسة الحقوق الكونية. وكما ورد في الفصل (28) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «لكل فرد حق التمتع بنظام اجتماعي ودولي يمكن أن تتحقق في ظله الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحققًا تامًا». والنضال في سبيل ذلك هو نضال اجتماعي يُخاض على صعيدين أحدهما محليّ والآخر دوليّ عابر للقوميات، ويبدو لنا أن الكتاب لم يولِ هذا الجانب حق قدره ولم ينشغل إلّا بالتسويغ النظري لكونية حقوق الإنسان.

صدر حديثًا

ستانلي أرونوفيتز

تشارلز ميلز واليسار الجديد

ترجمة: فادي ملحم

يُعيد ستانلي أرونوفيتز النظر في دور ثقافة تشارلز رايت ميلز في تشكيل رؤيويته وقلقه الفكري؛ فميلز يصنّف نفسه باحثًا مستقلًا، وهذا ادعاء يضعه المؤلف تحت مجهر البحث والتدقيق، مقارنًا أعمال ميلز بأعمال معاصريه، ومدققًا في اتصالاته بمفكري نيويورك، وجهوده لإعادة تنشيط اليسار، بتشجيع توجه نظري جوهري جديد يركز على انتقادات أشد طموحًا للمجتمع الأميركي. وبسبب الغموض الذي يعتري الحدود الصارمة بين الفلسفة والتاريخ والنظرية الاجتماعية وبين العقيدة التقليدية والخيال المتطرف، صار ميلز واحدًا من أكثر المفكرين إثارة للجدل في عصره، ومن أشدهم إلهامًا لطلاب وحركات مناهضة للحرب في ستينيات القرن الماضي. ولا يستعيد أرونوفيتز في كتابه هذا سمعة ميلز بصفته مفكرًا نقديًا فحسب، بل يؤكد أيضًا أهميته الدائمة في النقاشات التي تتناول مقام السلطة في الديمقراطية الأميركية.